P-ISSN: 2219-7370

# ПРОБЛЕМЫ ВОСТОЧНОЙ ФИЛОСОФИИ

## Международный научно-теоретический журнал

## № XXII

**УЧРЕДИТЕЛИ ЖУРНАЛА**

**Президиум Национальной Академии Наук Азербайджана**

**Редколлегия журнала**

**БАКУ – 2017**

**Адрес редакции:** БАКУ-АЗ-1143, Азербайджан, пр. Гусейна Джавида, 31. Институт Философии НАНА.

**Тел:** (99412) 539 34 61, 539 37 28, 539 25 81 **Факс:** (99412) 5371139
**E-mail:** journalorientalphilosophy@gmail.com
www.orientalphilosophy.org;www.forum.orientalphilosophy.org

**ISSN** 2219-7370

**ISBN:** 978-9952-445-12-42
**INDEXED**: Cytefactor, Index Copernicus, ISAM, OAJI, DRJI, OAJ, Reseearch Bible, ARP Ali Attestasiya Komissiyası

## *СОДЕРЖАНИЕ*

*СУРАЯ АГАЕВА**

# О ФИЛОСОФСКИХ КОРНЯХ НАУКИ О МУЗЫКЕ СРЕДНЕВЕКОВОГО ВОСТОКА

***Ключевые слова***: *Пифагор, Аристотель, Фараби, Урмави, Мараги, мугам, Азербайджан.*

***Key words:*** *Pythagoras, Aristotle, Farabi, Urmavi, Maraghi, Mugham, Azerbaijan.*

Исследование и сравнительный анализ многих средневековых трактатов о музыке Востока показали, что наука о профессиональной традиционной восточной музыке развивалась не единым однородным потоком (как иногда ошибочно представляется в современных публикациях), а так же, как и другие области научной мысли, имела различные направления. Особенности этих направлений были связаны с разными, порой противоположными философскими взглядами авторов трактатов на происхождение музыки, на её предназначение и место в жизни человека. Мировоззрения этих учёных влияли на содержание трактатов, на интерпретацию и метод решения музыкально-теоретических проблем. Важно отметить, что упоминание в тексте средневековых рукописей имён выдающихся учёных музыкантов прошлого не всегда является показателем преемственности их учений, также как и не является доказательством их авторства[1].

В данной статье внимание фокусируется на двух основных музыкально-философских направлениях, получивших распространение в восточной музыкальной науке: космологической и классической[2].

Разнообразные письменные источники древнего и средневекового периодов свидетельствуют о том, что в становлении науки о музыке Востока большую роль сыграли учения древнегреческих мыслителей: Пифагора и его последователей, а также Платона, Аристотеля, Аристоксена и других мыслителей античного мира. В то же время известно, что многие древнегреческие философы получили образование в Египте, в частности у египетских жрецов [11:182]. Так, например Пифагор (570 – 490 гг. до н. э), считающийся «отцом» науки о музыке в течение многих лет проходил обучение в

* музыковед-востоковед, ведущий научный сотрудник Института архитектуры и искусства НАНА Азербайджана, заслуженный деятель искусств, член Союза композиторов Азербайджана и многих международных музыковедческих организаций.

[1] О примере ошибочного авторства см. ниже.
[2] Классификация направлений принадлежит автору статьи. См.[25]

Египте и Передней Азии. Бытует утверждение, что «в стране фараонов он изучал именно музыку», а сильное влияние **египетского** музыкального искусства на эллинское является бесспорным фактом [9:65].

Однако в связи с отсутствием конкретных сведений о том периоде следует признать, что наиболее ранними источниками в области музыкальной теории для учёных Средневекового Востока послужили труды античных философов. Этот факт отмечали и сами авторы трактатов. Важным импульсом для развития науки о музыке в средние века сыграли также переводы трудов древнегреческих и римских философов на арабский язык. Вместе с тем, это не было копированием античной музыкальной теории. Учёные музыканты мусульманского Востока не только адаптировали достижения древнегреческой науки к собственной самобытной музыкальной культуре, но и создали самостоятельные фундаментальные труды, отражающие своеобразие восточного музыкально-теоретического мышления. Кстати отметим, что в средние века наблюдался и обратный процесс: многие труды восточных мыслителей, в частности Абу Насра Фараби (ок.870-950), Абу Али Ибн Сины (980-1037) были переведены на латинский язык, и получили большое распространение в Европе [10:388-390].

Прежде, чем перейти непосредственно к освещению особенностей основных философских направлений науки о музыке, отметим, что объектом исследований средневековых ученых была **профессиональная** традиционная музыка Востока, которая к 19 веку стала известна под обобщённым названием макамат (ед.ч. макам/мугам [3] ). Искусство макамата, или макамное/мугамное искусство, формировалось на протяжении многих веков усилиями разных народов Ближнего и Среднего Востока. Большую роль в систематизации многочисленных модусов/макамов, лежащих в основе музыкальных произведений в этом огромном регионе и в разработке буквенно-цифровой нотации сыграл выдающийся азербайджанский учёный музыкант XIII века Сафиаддин Урмави [33; 4:207-209, 16:301-306]. Его дело продолжил другой выдающийся азербайджанский учёный музыкант – Абдулгадир Мараги (1354-1435) [1; 5:347-356; 21; 22]. Именно в его трудах категория мугам впервые получает обстоятельную научную разработку [3:54-59]. Мараги, также как и Урмави, в своих трактатах приводит нотацию фрагментов собственных композиций. В этой связи следует отметить важный факт: несмотря на то, что метод обучения исполнителей мугама большей частью основывался и основывается на слуховом восприятии и запоминании, мугам нельзя безоговорочно причислить к искусству устной традиции. Многие музыканты Ближнего и Среднего Востока 8–19 веков, сочетая в себе таланты учёного-теоретика и музыканта-исполнителя, разрабатывали и использовали на практике разные способы графической записи традиционной макамной (мугамной) музыки.

[3] Из источника XIV века известно, что слово “макам” уже в тот период произносилось двояко: м**а**гам (м**а**кам) и м**у**гам (м**у**кам). См. [29:600]

Отличительными особенностями азербайджанского мугамата, сохранившимися и поныне, является преобладание импровизационной, декламационно-распевной орнаментальной мелодии. Эта метрически свободная мелодия развертывается в рамках определенных, выработанных на протяжении веков канонов. Однако, как отмечают авторы средневековых трактатов и современные мугаматисты, многие правила не столь догматичны. Музыка мугама содержит определённый философский посыл, во все времена она выполняла функцию духовного совершенствования, как слушателя, так и самого исполнителя. Каждый мугам обладает специфическим этосом. В средние века методы врачевания в «Домах Исцеления» («Дар уш-Шифа») и развитие психологии – «науки о душе», были связаны с прослушиванием традиционных музыкальных композиций.

Следует, однако, учитывать, что при сравнении азербайджанского циклического мугама с современными макамными жанрами других народов нередко имеет место смешение понятий, приводящее к неверным выводам. Сравнение различных видов традиционной музыки Востока показало, что 1) не во всех восточных музыкальных культурах термин «макам» является одновременно и определением циклического жанра. В турецкой традиционной музыке *макам* – это только лад/модус, а циклическим жанром является *фасыл*; 2) не во всех циклических жанрах традиционной музыки доминирует импровизационность: в узбекско-таджикском Шашмакоме, в уйгурских мукамах, арабских нубах она используется очень ограниченно; 3) не каждое произведение импровизационного характера является многочастным циклическим жанром. К ним относятся современный арабский *тагасим*, турецкий *таксим*, турецкий народный жанр *узун хава* и узбекская *катта ашуле* (оба в переводе означают «долгая мелодия»). [4:8]

В противоположность перечисленным жанрам, в азербайджанском мугаме модальность, импровизационность и цикличность составляют неразрывное единство [4:8]. Азербайджанский мугам во все времена выполнял и продолжает выполнять функцию духовного совершенствования, воздействуя на «генетическую память, как исполнителей, так и слушателей, вводя их в транс, погружая и растворяя в величии и необъятности гармонии всеединства» [13:266].

О происхождении и формировании мугама,  как жанра профессионального музыкального творчества, свидетельствуют разнообразные письменные источники: легенды и сведения, основанные на исторических фактах. Во всех случаях главным показателем профессионального сочинения музыки является стремление музыканта осмыслить и классифицировать рождённую музыку, наполнить ее глубоким философским содержанием. Одним из подтверждений этому служит известная на средневековом Востоке легенда о мифической птице Симург (Феникс, Какнус/Какнос[4],

[4] В некоторых статьях название этой птицы ошибочно указано как «Ганфас» [19:447-448].

Анка, Хумай), с которой связывается рождение, появление Музыки на земле и науки о музыке. В некоторых версиях этой легенды повествуется о музыканте, который был очарован пением этой сказочной птицы. На основе услышанных звуков, он создал 12 макамов (модусов) – основу для мугамных мелодий [31; 12:93; 26:82]. Примечательно, что в философско-дидактической, аллегорической поэме иранского поэта-суфия Фариддаддина Аттара (1136–1221) «Мантык ут-Тайр» («Беседа птиц») и в трактатах о музыке последующих веков, вместо музыканта представлен ученый-философ, для которого пение фантастической птицы послужило основанием для создания науки о музыке [28:129-130]. Тем самым в этих произведениях подчёркивается изначальная связь музыки с философией, утверждается версия одновременного рождения музыки и как явления, и как науки о музыке.

Одно из основных музыкально-теоретических направлений средневекового Востока было связано с космологической философией Пифагора. К этому направлению, получившему особенно большое распространение в послеклассический период (с XV века), принадлежали последователи пифагорейского учения о «гармонии сфер», в котором происхождение музыки связывалось с движением планет и явлениями природы. Гармония небесных сфер, по мнению пифагорейцев, порождала земную звуковую гармонию, в которой расстояние между звуками, как и между планетами, определялось математическими вычислениями, ибо число (в широком и символическом смысле) считалось началом всего сущего. В пифагорейском учении космологическое начало парадоксальным образом сочеталось с конкретными математическими вычислениями: при помощи деления струны монохорда определялось местоположение ступеней диатонического звукоряда.

Последователи пифагорейцев в восточной музыке средних веков признавали и разрабатывали лишь космологическое направление этого учения и не проявляли интереса к его математической стороне. Это отразилось на содержании и характере их трактатов: за редкими исключениями (например, труды Абу Юсуфа Якуба аль-Кинди) в них отсутствовали математические расчеты и цифровые обозначения интервалов. Приверженцами космологических взглядов были, кроме аль-Кинди (X в.), представители тайного религиозного и научно-философского общества «Братья чистоты» («Ихван ас-сафа», X в., г. Басра), М. Нишапури, ас-Сафеди (XIV век), а в послеклассический период – Юсиф Кыршехри, Бедр Дильшад, М. Ладики (XV век), Абдулмомин бин Сафиаддин (автор трактата «Бехджат уль-рух», XVII в.) [23], Дервиш Али Чанги [20], Мирзабей (XVII в.) [14], анонимные авторы трактатов «Рухпервер», «Адвар» [2] и другие[5]. Изложение макамной теории в этих трудах носит описательный характер и в основном сведено к перечислению названий тонов – ладков на струне уда (*десатин*, *пардэ*)[6], вхо-

[5] Большинство позднесредневековых трактатов космологического направления были написаны на тюркском и персидском языках.

[6] В арабоязычных трактатах для обозначения месторасположения звуков на струне использовался термин «дестан», мн.число «десатин» (не путать с *дастан*: легенда), а в

дящих в состав композиций; но звуковысотность этих тонов не указывалась. Тексты в этих трактатах изобилуют пересказом легенд и притчей на религиозную тематику, многие из них приведены для подтверждения богоугодности занятий музыкой.

Несмотря на наличие интересных для истории музыки фактов, касающихся музыкального инструментария и музыкальных форм, многие сведения **исторического** плана в этих трудах изобилуют анахронизмами, не соответствуют действительным биографическим фактам из жизни великих учёных музыкантов прошлого. В этих трактатах создание некоторых инструментов и музыкальных произведений необоснованно приписывается различным персонажам из легенд, пророкам и ангелам, религиозным деятелям, известным ученым и историческим личностям. Считалось, что подобные «факты» придают «вес» произведению и автору, а также помогают обосновать перед служителями ортодоксального Ислама дозволенность занятий музыкой. В связи с этим ссылки на трактаты о музыке Дервиша Али Чанги, «Бехджат уль-рух», «Рухпервер» и другие работы позднесредневекового периода космологического направления по поводу каких-либо музыкально-исторических событий, не могут считаться научно достоверными.

Космологическая направленность позднесредневековых трактатов выражалась в том, что известная теоретическая система 12 *довр*/циклов/макамов, 6 авазов и 24 шобе, разработанная Сафиаддином Урмави и Абдулгадиром Мараги, стала трактоваться в ином ракурсе. 12 макамов связывались с 12 знаками Зодиака, а 24 шобе ассоциировались с 24 часами суток. (Важно подчеркнуть, что разъяснения Урмави и Мараги свидетельствуют о том, что при «разветвлении» макамов/мугамов они не использовали математические расчёты или какую-либо символику, а стремились достичь благозвучия мелодических формул) [4:12].

Поскольку группа 6 авазов никак не вписывалась в звёздно-природную систему, то авторы этих трактатов, решили данную проблему путём формального прибавления к этой группе ещё одного – 7-го аваза (Хисар). Так появилась возможность приравнять семь авазов к семи планетам. Причину искусственного прибавления седьмого аваза объясняет анонимный автор тюркского трактата «Китаб-и адвар» («Рухпервер»): “Avaze asl altıdur ve illa yedi yıldıza muvafik olmağ için yedi eylediler” («[На самом деле] основных авазов шесть, но для того чтобы это непременно соответствовало семи звёздам, образовали семь [авазов]) [26:5b][7]. Подобная тенденция «подтягивания» фактов для утверждения космологической теории о всеобщей гармонии – небесной и земной – была характерна для многих представителей пифагорейской школы. Приведём пример из трактата римского философа Боэция (ок.480-520) «О музыке»,

---

персоязычных трактатах вошёл в употребление термин «пардэ» - «перемычка», устанавливаемая (реально или символически) на месте извлечения основного тона макама. Близость буквального значения «пардэ» и «барзах» (преграда), упоминаемого в Коране и суфизме, не отражает идейную и смысловую связь между этими словами.

[7] Перевод автора статьи.

написанного в пифагорейской традиции. Хотя Боэций был известен своей объективностью в изложении противоречивых мнений философов, но и он, при передаче высказывания Аристотеля об иррациональном и рациональном, сместил акценты, чтобы приблизить его суждение к космологической философии [6:279].

Особое значение в космологии придавалось числу четыре. Так, например четыре струны лиры Орфея уподоблялись четырём естественным стихиям – это огонь, воздух, вода и земля. С античного периода до позднего средневековья музыка была составной частью математического квадриума наук. Для создания соответствия между космологической и музыкальной теории в восточных трактатах был введён раздел о четырёх модусах/макамных шобе. Это позволило авторам создать связь между четырьмя струнами уда, четырьмя модусами (дугях,сегях, чаргях, пянджгях) и четырьмя основными элементами природы – энасир-и эрбаа (огонь, воздух[8], вода и земля), четырьмя телесными жидкостями (кровь, флегма/слизь, желтая желчь и черная желчь), четырьмя качествами (теплота, холод, сухость и влажность). В «Ихван ус-Сафа» число 4 связывается с большим количеством природных явлений. Это 4 времени года, 4 направления, 4 времени суток, возрастные этапы, и многое другое. В трактатах классического направления такой детальной связи с числом не наблюдается, у Сафиаддина Урмави она вообще отсутствует.

Классическое направление восточной музыкальной науки средних веков (IX-XV века) связано с учением Фараби, крупнейшего представителя восточного аристотелизма. Философские взгляды Фараби отразились в его музыкальной теории и в теории его последователей: Ибн Сины, Сафиаддина Урмави, Абдулгадира Мараги, сына Мараги – Абдулазиза, внука Мараги – Махмуда (Челеби), также А. Джами, З. Хусейни. Теория музыки учёных классического направления не была схоластичной, она находилась в тесной связи с музыкальной практикой и в слабой зависимости от догматов религии.

Представители этого направления отрицали связь музыки с движением планет и с какими-либо космическими или природными явлениями. Фараби считал эту теорию «ложной» [24:80, 8:164]. Разделяя взгляды Фараби, Ибн Сина в своей «Книге исцеления» («аш-Шифа») называет философию пифагорейцев устаревшей, критически относится к высказываниям аль-Кинди и «Братьев чистоты», принявших философское мировоззрение пифагорейцев [32:38,100]. В философии Фараби и его последователей отсутствует числовой мистицизм. Так же, как и Абу Рейхан Бируни (973-1048) и позднее Ибн Сина (980-1037), Фараби негативно относился к предсказаниям событий по звездам. Известно его ироничное замечание о том, что «в наше время наблюдается слишком много «ясновидцев» [7:87]. (Отметим, что это мнение Фараби не утратило своей актуальности и в современном XXI веке). Несмотря на то, что Фараби был последователем некоторых идей Аристотеля, автором комментариев к его сочинениям, был известен как «Второй Учитель» (после Аристотеля), его философские взгляды и

широкая эрудиция в области музыкального искусства Востока отличались новаторством и самобытностью.

Во главе угла музыкальной теории классического направления лежало научное, физическое объяснение происхождения звука и математические вычисления, касающиеся звуковысотного комплекса профессиональной музыки. Идеи Аристоксена, последователя Аристотеля, также нашли свое отражение в трудах теоретиков классического направления. Хотя эти учёные музыканты средневекового Востока, в отличие от Аристоксена, не отрицали устойчивость соотношения основных пифагорейских интервалов (октавы, кварты, квинты) и использовали математические вычисления для нахождения базовых звукорядов, важным для них (вслед за Аристоксеном) был «авторитет слуха», который имел решающее значение для определения основного комплекса тонов традиционной макамно-мугамной музыки. Совместив пифагоров строй с натуральным строем Аристоксена, использовав теоретические изыскания Фараби и Ибн Сины, а также собственный научный и музыкально-практический опыт, Сафиаддин Урмави разработал универсальный звукоряд для профессиональной музыки Ближнего и Среднего Востока. При этом главным критерием отбора основного звукового состава модусов (*довр*/циклов, *авазов* у Урмави и *шобе* у Мараги) было их благозвучие при практическом исполнении. Отметим, что в первом своём труде «Китаб ал-адвар» («Книга о циклах/периодах»), который знаменовал коренной поворот в науке о музыке, Сафиаддин Урмави не упоминает древнегреческих философов. Прямыми научными источниками Урмави были труды Фараби и Ибн Сины. Вместе с тем азербайджанский ученый не принимает безоговорочно их суждений, корректирует их формулировки звука, мелодии, ритма. Лишь в начале своего второго трактата «Шарафийя» Сафиаддин Урмави, после краткого традиционного «бисмиллах», отмечает: «Этот трактат ‘О науке соотношений в композиции’ написан на основе [метода], заложенного древнегреческими мудрецами. Однако он дополнен [мною] многими полезными знаниями, которые отсутствуют как в их произведениях, так и в трудах последующих авторов» [18; 27:99,65; 17:317]. Создается впечатление, что упоминание в данном случае древнегреческих ученых, это скорее формальная дань уважения далеким предшественникам. Возможно также, что здесь сыграла роль воспитательная и образовательная функция данного трактата: ведь этот труд Сафиаддин Урмави написал для своего ученика – Шарафаддина Харуна Джувейни, о чём свидетельствует название трактата и посвящение, предваряющее основной текст.

Исследование философских корней трактатов о музыке дают возможность определить не только научное направление, но и авторство того или иного труда. В различных современных публикациях в список музыкально-теоретических трудов Абдулгадира Мараги ошибочно включался анонимный трактат «Китаб-и адвар» (другое название «Рухпервер»), написанный на тюркском языке (библиотека

[8] В некоторых трактатах вместо воздуха отмечен ветер.

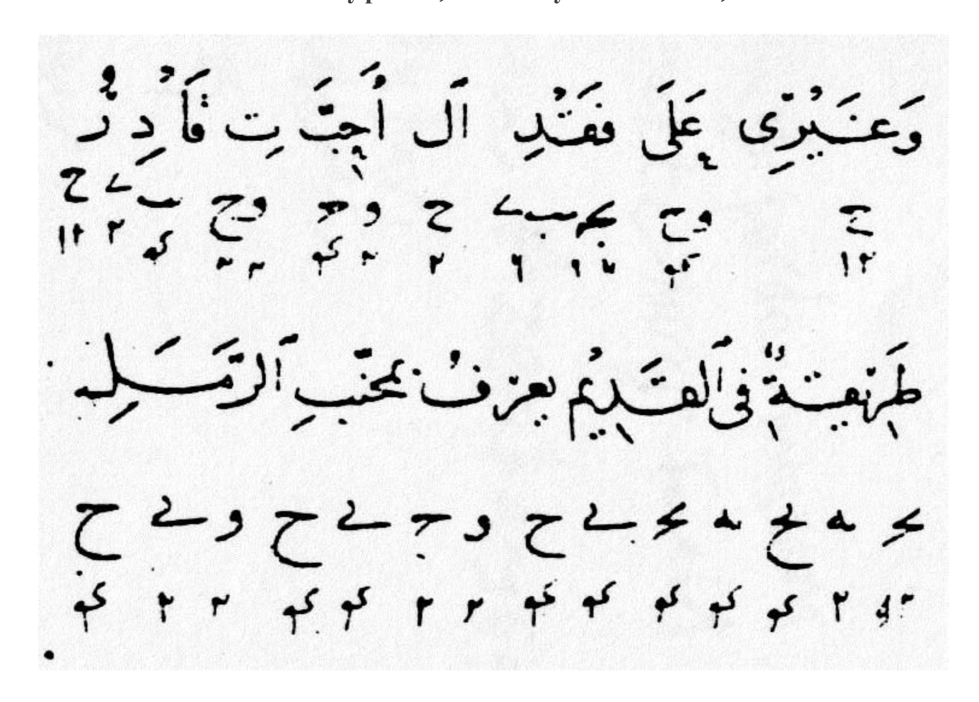
университета г. Лейден, Голландия, Or. 1175). Сравнительный анализ рукописей, показал, что данный трактат не принадлежит Мараги. Это было выявлено не только на основании совершенного различия фактического материала. Трактат «Китаб-и адвар» («Рухпервер»), относится к совершенно иной, «космологической» ветви науки, что противоречит философскому мировоззрению Абдулгадира Мараги.

Одним из сходных черт классического и космологического направлений был интерес авторов трактатов к проблемам этоса музыки, её лечебным, воспитательным качествам. Но и эту проблему представители различных мировоззрений освещали по-разному. Одной из основных целей учения «Братьев Чистоты» была способствовать воспитанию добродетельного человека. В этом труде отмечается способность музыки влиять на эмоции человека, совершенствовать его нравственные качества. По мнению авторов, именно сочетание прекрасных человеческих качеств, чистота души и проницательность разума позволили Пифагору разработать основы музыки [15:271]. Указания на лечебное и воспитательное значение музыки содержатся в «Трактате о душе» («Рисала фи-н-нафс») и трактате «Разделения между мудростью и науками» («Такасим аль-хикма ва-ль-улум») Ибн Сины. Этой же теме, но в различном объёме, посвящены некоторые главы многих трактатов средневекового Востока.

Подчеркнём, что музыканта-практика прошлых веков, также как и современного исполнителя мугамов, музыка привлекала и интересовала не только (или даже не столько) с философской точки зрения постижения «Неслышимых Благозвучий», но и как универсальная возможность получить **земное удовольствие**, эстетическое наслаждение. Это свойство музыкального искусства признавали и многие пифагорейцы – приверженцы рационального, «разумного» восприятия музыки, об этом писали и авторы классического направления науки о музыке средневекового Востока.

Определение научно-философских течений и направлений исследуемых трактатов необходимо для верного, объективного освещения процесса развития науки о музыке. Знание специфики научных направлений в теории музыки и сравнительный анализ первоисточников – рукописей трактатов – позволяет избежать искажения истории мугамного искусства и музыкальной культуры в целом.

**Илл.1.** Фрагмент музыкального произведения Сафиаддина Урмави (XIII век), записанного в буквенно-цифровой системе *абджад*. «Китаб аль-Адвар». 1235.



**Илл.2.** Звукоряды мугамов в трактате «Фаваид-и Ашара» Абдулгадира Мараги (XIV-XVвв.)



**Илл.3.** Трактат о музыке Хашим Бея (XIX век).
Схема влияния мугама и элементов природы на человека



***Использованная литература:***

1. *Агаева С. Абдулгадир Мараги. Баку: «Ишыг», 1983.*
2. *Агаева С., Багиров А. Трактат о музыке «Адвар» (18 в.) // «Искусство и искусствознание». Баку, 1993. С. 87–96.*
3. *Агаева С. Термин «мугам» в трактатах Абдулгадира Мараги (XIV-XV вв.) // Макомы, мугамы и современное композиторское творчество.(Межреспубликанская научно-теоретическая конференция.Ташкент,1975).Ташкент, 1978. С.54-59.*
4. *Агаева Сурая. Энциклопедия Азербайджанского мугама. Баку: «Шарг-Гарб», 2012.*
5. *Агаева С. Трактаты А. Марагаи «Джаме аль-альхан» и «Фаваид-и ашара» // История музыки Азербайджана. Баку: «Элм», 2014. С. 347-356.*
6. *Боэций А.М.С. Основы музыки / Подготовка текста, перевод с латинского и комментарий С.Н. Лебедева. Москва: "Московская консерватория", 2012.*
7. *Гафуров Б.Г., Касымжанов А.Х. Ал-Фараби в истории культуры. Москва, 1975.*
8. *Даукеева С. Философия музыки Абу Насра Мухаммеда Аль-Фараби. Алматы, 2002.*
9. *Закс К. Музыкальная культура Египта // Музыкальная культура древнего мира. Л.,1937.*
10. *Кириленко Г.Г., Шевцов Е.В. Краткий философский словарь. М. 2010.*
11. *Ковалевский Е.А., Минченко Т.П. Мореплавание как инструмент познания мира: Античность и современность//Влияние эллинизма на науку, культуру и образование современности. Под научной редакцией Минченко Т.П. Томск, 2016.*
12. *Ковкаби Хасан. Рисалеи мусики // Раджабов А. Нагмаи-Ниёгон. Душанбе, 1988 (на тадж. яз.).*
13. *Кули-заде З. Мугам как проявление и постижение философии всеединства // Материалы международного научного симпозиума «Мир мугама». Баку, 2009.*
14. *Мирзабей. Трактат о музыке / Пер. с фарси, предисловие и комментарии Г. Шамилли. Баку, 1995; СПб., 2004.*
15. *Музыкальная эстетика стран Востока / Под ред. В.П.Шестакова – Москва: «Музыка», 1967.*
16. *Сафарова З. Научное наследие Сафиаддина Урмави. Трактат «Китабуль-адвар»// История Азербайджанской музыки. Т.1. Баку: «Шарг-Гарб», 2014. С. 301-336.*
17. *Сафарова З. «Рисалейи-Шарафийя» Сафиаддина Урмави // История Азербайджанской музыки. Т.1. Баку: «Элм», 2014. С.317-336.*
18. *Сафиаддин Урмави. «Шарафийя». Рукопись № 1.4810. Факультет Языка и историко-географии Анкарского университета.*

19. *Сафарова З. Трактат «Бехджатур-рух» // История Азербайджанской музыки. Т.1. Баку: «Элм», 2014.С.446-451.*
20. *Семёнов А.А. Среднеазиатский трактат по музыке Дарвиша Али. Ташкент, 1946.*
21. *Abdulqadir Maraghi. Djamiu'l-elhan/Ed. Taki Binesh. Tehran, 1987.*
22. *Abdulqadir Maraghi. Favaid-i ashara. Manuscript, Nuruosmaniye, Istanbul, 3651.*
23. *Abdulmumin b. Safiyyuddin. Behdjetu'r-ruh ve kuvvetu'l-ervah/Ed.:H. L. Rabino de Borgomale.Tehran 1346/1967.*
24. *Abu Nasr Farabi. Kitab ul-Musika al-Kabir. Al-Qahire, 1967.*
25. *Agayeva S. The manuscript Kitab-i Edvar (Leiden, Or. 1175)//Maqām Traditions of Turkic Peoples. Proceedings of the Fourth Meeting of the ICTM Study Group "Maqām". Eds: J. Elsner, G. Jähnichen. Berlin, 2006. P. 11-26.*
26. *Agayeva S., Uslu R. Ruhperver-Bir 17.yüzyıl müzik teorisi kitabı. Ankara, 2008.*
27. *Arslan F. Safiyyüddîn-i Urmevî ve Şerefiyye Risâlesi. Ankara, 2007.*
28. *Attar, Faridud-Din. Mantiku't-Tayr:Makamat'u-tuyur.(Ed.: Dr.Seyid Sadeg Goherin),Tehran: Bungah-i Tercume-i ve Neshr-i Kitab, 1978.*
29. *Gazikhan Dehar. Dastur al-ahvan. I.Tehran, 1349 h.*
30. *Haşim Hacı Mehmed, Mecmûa-i Kârhâ ve Nakışhâ ve Şarkıyât (2. Baskı), İstanbul, 1280 [1864].*
31. *Hızır bin Abdullah (XV yy.). Risalei musiki. İstanbul, Topkapı sarayı, №1728.*
32. *İbn Sina. Musiki / çev. Ahmet Hakkı Turabi. İstanbul, 2004.*
33. *Safiaddin Urmavi. Kitabu'l-advar. Istanbul, Nuruosmaniya, № 3653.*

***МАМЕДОВА РЕНА****

# ФИЛОСОФСКИЕ АСПЕКТЫ МУЗЫКАЛЬНОЙ ТЮРКОЛОГИИ

***Ключевые слова:*** *искусство, музыка, культура, философия, тюрки, нация, менталитет.*

***Keywords****: art, music, culture, philosophy, Turks, nation, mentality.*

Современная гуманитарная наука нуждается в новых дистрибутивных параметрах, которые функционируют в пространстве тюркской культуры. Актуализация создания культурных моделей взаимосвязей Азербайджана с тюркским миром позволяет раскрыть как специфические свойства азербайджанского искусства, так и общетюркские основы.

Как известно, национальная идея исторична и непосредственно связана с историческим контекстом. Сегодня основной смысл национальной идеи сводится к укреплению национально идентифицированных аспектов. Методологические векторы познания национально специфического опираются на этногенетические компоненты духовной и материальной культуры.

Этногенетический фонд азербайджанского народа включил в себя как национальное самосознание, так и восточные универсалии. В этом смысле интересно и актуально обращение к методологическим основаниям музыкальной тюркологии. Музыкальная тюркология представляет собой гуманитарный стратегический проект, диктуемый процессами глобализации, интеграционными процессами. Музыкальная тюркология – явление транскультурное, возникла как результат диалога культур и сегодня функционирует как органичное целостное явление в контексте азербайджанской гуманитарной науки.

Обоснование музыкальной тюркологии как самостоятельного научного направления потребовало адекватных научных подходов. Имею в виду в принципы типологического анализа, использование исторических предпосылок связей тюркских народов, сравнительное изучение моделей родства. Главный методологический вектор музыкальной тюркологии направлен на сравнительный анализ.

В ходе исследований по музыкальной тюркологии обнаружились общие и специфические особенности азербайджанской музыки и музыки иных тюркских народов.

---

* доктор искусствоведения, профессор, член-корр. НАН Азербайджана

Вместе с тем, для полноценных исследований и выводов необходимы обобщающие объемные труды, и, в том числе, философские где были бы собраны воедино достаточный материал и опыт исследования проблем музыкальной тюркологии.

Достаточно большое количество научных работ по музыкальной тюркологии, разнообразие исследовательских композиций, позволяет говорить о единой научной концепции, функционирующей в азербайджанском музыкознании в такой его области как музыкальная тюркология.

В современной гуманитарной науке важно изучение национальной специфики азербайджанского искусства. Последнее невозможно без сравнительного изучения культур. В этом смысле углубление в тюркский контекст дает реальные результаты, поскольку общие свойства искусства тюркоязычных народов коренятся в очевидном этнокультурном родстве. Назовем и более масштабные причины. Например: изменение исторических, политических, как следствие – культурных ориентиров (вспомним хотя бы судьбу репрессированных тюркологов, обвиненных в пантюркизме); активно идущие сегодня процессы глобализации, которые несомненно влияют на научный «климат».

Изучение общего генофонда тюркских народов, констатация родства позволяет, стимулирует, обеспечивает, определяет и изучение формирования тюркских этносов. Соответственно, изучение локальных характеристик позволяет исследовать специфику отдельных тюркских музыкальных диалектов. В этом смысле музыкальная тюркология приобретает особое значение.

Ориентируясь на философские аспекты целесообразно было бы рассмотреть такое понятие, как менталитет. Мы сочли необходимым дать свое научное представление о менталитете, ибо последнее тесно связано с национальной спецификой.

Если понятие о национальной специфике охватывает собой весь спектр жизнедеятельности этнического коллектива, то менталитет в большей степени сосредоточен на мышлении и духовности. Менталитет – это, прежде всего, общая духовность, единство, целостность мировосприятия, совокупность идей, представлений, верований, а также единство культурных традиций. Первоначально ментальность трактовалась как первоисточник ценностей и истин. И это не противоречит основному смыслу ментальности как глубинному уровню мыслительных представлений. Этот термин использовал неокантианцы, феноменологи, психоаналитики. Широкую популярность термин получил во французской гуманитарной науке XX века, например в трудах Марселя Пруста.

Термином «менталитет» широко пользовались и представители разных этнологических школ (таких, как эволюционизм, социальный рационализм и т.п.). в частности, Э.Дюркгейм использовал этот термин для объяснения архаического этапа в развитии общества [1]. Вместе с тем отметим, что, если культурологи подчеркивают целостное понятие менталитета, применимое к разным стадиям человеческой истории, то этнологи противопоставляют менталитет как представление примитивных народов

развитому мышлению цивилизованного человека, что в корне является неприемлемым. Последнее высказал в своих исследованиях Л.Леви-Брюль, когда строго разграничил ментальность примитивную и ментальность цивилизованную, не исключив при этом возможностей перехода. [2]

Безусловно, ментальность исторична, как и национальная специфика. Поэтому, на наш взгляд, целесообразно в современных исследованиях дифференцировать менталитет как историческую категорию, высшей фазой которой является национальная специфика. Ведь и этнос по сравнению с нацией первичен. И если преимуществом менталитета является более тесная связь с природными проявлениями, магией, мистикой, одним словом – идентификацией на всех уровнях сознания, от тотемических представлений до обрядовых, то преимуществом национальной специфики является четкость, осознанность национального «абриса», прагматизм и рациональное понимание своей предназначенности.

Подчеркнем устойчивый характер менталитета. Последнее обусловлено глубинным уровнем ценностных ориентации, четкостью культурных, жизненных и практических установок. Менталитет, характеризуя специфику сознания, специфический тип мышления, соотносим с высшей средой, социальным и культурным контекстом.

Национальной спецификой является то общее, что рождается из природных данных и обусловлено историческим, этническим, социальным, культурным контекстом. Целостная совокупность представлений и единство обнаружения этих представлений также относятся к области национальной специфики. Этническая принадлежность проявляет себя не только в единстве материальной, ритуальной культуры, единстве происхождения, человеческих импульсов, но и в общей духовной настроенности, особенностях картины мира, культурных традициях. Однако существенную роль играют и разного рода культурные влияния, взаимосвязи и прочее.

Как известно, коллективные эмоциональные шаблоны, ценностные ориентации обеспечивали глубинный уровень коллективного сознания. жизненные практические установки людей, устойчивые образы мира, эмоциональные предпочтения формировали шифр менталитета. Архаические структуры, мифологическое сознание и культурные трафареты, образ мыслей, душевный склад «работали» на общую духовную настроенность, целостную совокупность мыслей, навыков духа. Складывалась картина мира, скрепляемая культурной традицией.

Специфические уровни коллективного и индивидуального сознания, специфический тип мышления, социальный опыт. Здравый смысл, интересы, эмоциональная впечатленность, природные данные и социально обусловленные компоненты отражают представления человека о жизненном мире.

Мыслительные схемы, образные комплексы исторически получали культурное обнаружение. Система этнотипологических констант является способом сохранения закономерного характера развития музыкальной культуры, ее динамики,

целесообразности. Адаптационно целесообразные черты музыкальной культуры первоначально реализовывались на уровне архетипов.

Культура – это, прежде всего, система иерархической структурированности и полифункциональности. И закономерно, что артефакты нашей культуры несут в себе глубочайшие генетические импульсы. А художественный генотип – это своего рода врожденная программа, определяющая многое в развитии народной культуры. Это – «праобразец», «архетип коллективного бессознательного». Напомню блестящую парадигму К.Г.Юнга, касаемую системы осей кристалла, которая распределяет элементы системы и переформирует их. Напомню научный опыт М.Элиаде. Так, ученый как бы, «снимал» исторические пласты и находил «корень», первоисток, внеисторические человеческие ценности. Универсализм М.Элиаде означал планетарный гуманизм.

Здесь обратимся к книге Ф.Мамедова «Культурология», где «Этнонациональные характеристики культуры определяются:

опытом, накопленным в духовном освоении действительности;

языком; спецификой способов закрепления опыта в особых знаках и символах;

национальной психологией;

этнонациональным самосознанием;

традиционными нормативами поведения;

образом жизни;

национальным искусством» [3, с. 102].

Конечно, национальная специфика азербайджанской музыки полиэлементна и не ограничена тюркской ментальностью. Вместе с тем правильным и закономерным представляется поиск национальной специфики азербайджанской музыки и в недрах тюркской культуры.

Таким образом, «сверхзадача» музыкальной тюркологии формулируется на двух уровнях:

сравнительный анализ → поиск архетипа – установление закономерного сходства;

выявление в результате сравнительного анализа национальной специфики азербайджанского музыкального языка, его формирования и развития.

Казалось бы, элементарно: общие начала – это тюркское единство, а различия – их специфика. Однако путь исследования не так прост. Ведь речь идет о первичном «языковом» слое. Тем не менее, на вопрос, возможно ли выявление специфически тюркских элементов музыкального языка этих народов, сегодня существует утвердительный ответ.

Музыкальная тюркология как представление о постижении сущности бытия заняла сегодня достаточно крепкие позиции в азербайджанском музыкознании. Более того, развитие науки подтвердило справедливость исходных позиций.

Изучение исторической и культурной близости тюркских народов в современной науке представляет собой несомненный интерес. В тюркской этнокультуре отразились

важные закономерности развития музыкального фольклора огромного евразийского региона. Общность исторических судеб тюркских народов, исторически сходные условия развития на протяжении веков привело к общности их духовной культуры, что отразилось и на музыкальном фольклоре. Поэтому понятно то внимание, которое уделяется в азербайджанской науке проблемам тюркологии. Решение проблем, связанных с исследованием родства культур тюркоязычных народов, находится в современной гуманитарной науке в центре внимания.

Культура тюркских народов представляет собой целостное явление. Отличает ее особое видение мира, идентично его знаково-символическое воплощение. Во многом совпадают параметры языка, уклада жизни. Много схожих черт содержится в формах истории хозяйственной деятельности, обычаях, обрядовой культуре, преданиях, верованиях, этикете, жилище, одежде, питании и т.д.

Безусловно, что генетическими проблемами должны заниматься и ученые тюркских государств. В определенной степени свое слово может сказать и диалектология, ибо «тюркизм» - национализация ментальной идеи этноса.

Историческая память азербайджанского народа сохранила огромный культурный пласт этногенетических «реликтов». В азербайджанской гуманитарной науке существует достаточно объемная литература, посвященная этногенезу азербайджанского народа. Однако в азербайджанском этномузыкознании исследования, связанные с ролью этногенеза в музыкальном фольклоре азербайджанского народа, пока малочисленны. Лишь в последние десять лет ученые обратились к актуальной и увлекательной теме этнокультурного содержания азербайджанской народной музыки. Эта тема вмещает в себя широкий круг явлений. Сюда входят миросозерцательные основы культур, художественное творчество народа, его истоки и взаимосвязи в процессе эволюции.

Как известно, взаимосвязь этнических «механизмов» с искусством весьма разнообразна. Некоторые из них носят как бы внешний характер, оформляемый в визуальное восприятие этнокультуры. Другие выражают глубинные психологические, ментальные основы национального характера. В этом смысле музыкальное искусство имеет особую функцию.

Понятно, что при современном разнообразии направлений, научных дисциплин, достаточно трудно определиться с путями изучения художественной культуры такого огромного мира, как тюркский мир.

Несколько слов об использовании именно сравнительно-типологического анализа. Последний используется, во-первых, потому, что это необходимая в азербайджанском музыкознании первая ступень методологии сравнительного анализа. Во-вторых, всякая типологизация в изучении культуры является результатом сравнительного анализа. Тип, типология, типологичность и т.д. возможно выявить только в сравнении. Процесс идентификации в конечном счете раскрывает специфику интересуемого объекта.

Истоки сравнительного изучения культур были заложены достаточно давно. Уже эволюционизм исходил от идеи развития, идеи единства человечества, что в конечном итоге приводило к идее сравнимости человеческих культур. Можно сказать, что культурно-исторические сравнения были традиционны для эволюционистов.

Впервые Э.Б.Тайлор, известный английский эволюционист, широко и систематически обратился к сопоставлению повторяющихся явлений. Впоследствии этот прием получил название типологического сравнения и стал успешно применяться в рамках сравнительно-исторического метода. Сегодня он позволяет с большей или меньшей долей надежности моделировать по этнографическим данным явления первобытной культуры» [4, с. 13].

Изучение роли типологий в разработке культурной идентификации представляет собой сложную проблему. Достаточно напомнить, что типология культуры была разработана Ф.Ницше, О.Шпенглером, К.Юнгом и другими выдающимися учеными. Учитывая достаточно большой круг научной литературы по проблеме типологии, типологизации, мы остановились на двух параметрах, на наш взгляд, наиболее близко подходящих нашей научной концепции. Речь идет об исторической типологизации – эволюционной, оперирующей универсалиями в процессе исторического развития общества, и этнокультурной, опирающейся на регионально обусловленные свойства культуры. [5]

Мы стремились к методологической ясности, ибо первые «шаги» по направлению к новому должны опираться на известные, устоявшиеся теоретические тезисы и закономерности.

Философские установки нашей проблемы в большей степени этнологичны. Этнологический анализ, как известно, опирается, прежде всего, на этнологические и этнокультурные ориентиры. Именно поэтому в определенной степени нас интересуют модели, имеющие «вневременной» характер (см. труды Б.Малиновского, М.Харриса, К. и М.Эмберов, Г.Стокинга).

Именно такая постановка проблемы позволяет формулировать и цель музыкальной тюркологии: в результате сравнительного анализа определить, с одной стороны, общие, родственные, типологически значимые свойства музыки тюркоязычных народов; с другой, в результате анализа выявить специфические, национально характерные особенности сравниваемых культур. Менталитет тюркских народов в результате приобретает конкретные черты.

### *Список использованной литературы*


1. *Дюркгейли Э. Социология. Ее предмет, метод, предназначение /Пер. с фр., составление, послесловие и примечания А.Б.Гофмана. М.:Канон, 1995, 352 с.*
2. *Леви-Брюль Л. Первобытное мышление. СПб., 2002.*
3. *Мамедов Ф. Культурология. Баку, «Абилов и сыновья», 2002.*
4. *Тайлор Э.Б. Первобытная культура. М.: Политиздат, 1989.*

5. *Шпенглер О. Закат Европы, т.2, М.: Мысль, 1998, 608 с.*

*АЛЕСКЕРОВА НАСРИН**

# ОБЩИЕ СВЕДЕНИЯ О МАТЕРИНСКОМ СУФИЙСКОМ БРАТСТВЕ ХАЛВАТИЙА И НЕКОТОРЫХ ЕГО ДОЧЕРНИХ ОТВЕТВЛЕНИЯХ.

***Ключевые слова***: *суфизм, халватия, тарекат, тасаввуф, ислам*
***Keywords***: *Sufism, Khalvatiyya, tarekat, tasawwuf, Islam*

Халватийа — одно из 12 «материнских» суфийских братств, зародившееся в Азербайджане во второй половине XIV в. Это тюркское братство широко распространилось в Южном Азербайджане (северные области современной Исламской Республики Иран) в период господства там тюрко-племенных государственных объединений Кара-Коюнлу (1410—1468) и Ак-Коюнлу (1468—1508), а также среди тюркского большинства Северного Азербайджана (Ширван, Арран, Карабах и др.), в частности в государстве Ширваншахов из династии Дербенди (1382—1538).

Сама Халватийа возникла как ответвление крупной мистической школы братства Сухравардийа — ее центральная силсила возводится к багдадской ветви Сухравардийа и через Абу-л-Наджиба ас-Сухраварди (1097—1168) и далее ал-Хасана ал-Басри (643—728) — к 'Али б. Аби Талибу (уб. 661) и пророку Мухаммаду. В одном из двух наиболее вероятных вариантов центральной силсилы названы имена первых ши'итских имамов. Из другой цепи духовной преемственности Халватийа по политическим причинам были исключены имена ши'итских имамов.

История братства Халватийа делится на два периода. Первый — со второй половины XIV в. до второй половины XVII в., это период зарождения братства в южных районах Северного Азербайджана (нынешние Астаринский и Ленкоранский районы), его эволюции в Северном и Южном Азербайджане, как и во всем Иране, и его распространения в Османской империи. Второй период — с конца XVII в. до середины XIX в. — это период широкомасштабной деятельности собственно Халватийа и

* Доцент кафедры Гуманитарных наук филиала МГУ им. М.В. Ломоносова в городе Баку. Г. Баку AZ-1143 Азербайджанская Республика.

различных его ответвлений в Османской империи — как в европейских ее владениях, так и в арабских странах, в том числе в Африке.

Это братство получило название Халватийа благодаря тому, что его приверженцы в своей мистической практике уделяли главное внимание аскетизму и созерцательному затворничеству (араб. халва — ‘уединение’). Согласно традиции, практики уединения и ухода от мирской жизни для мистического общения с Богом первым в духовной силсиле Халватийа стал придерживаться дарвиш Ибрахим аз-Захид ал-Гилани — 17-е звено в цепи духовной преемственности братства Халватийа и его ключевая фигура. Это — шайх Тадж ад-дин Ибрахим ал-Синджани, уроженец Гиляна (ум. ок. 1300 г., похоронен, по всей вероятности, в селе Шихакеран нынешнего Ленкоранского района Азербайджанской Республики), ставший, в свою очередь, основателем-эпонимом одного из ответвлений Сухравардийа — братства Захидийа. По преданиям, ему удалось воспитать «совершенных» мистиков, получивших уже нисбу ал-Халвати, — пир-и Хикмат-и Ширвани ал-Халвати, Ахи Йусуфа ал-Халвати, Карим ад-дина Мухаммада ал-Хваразми ал-Халвати (ум. 1317; дядя и муршид основателя братства Халватийа). Ибрахим Гилани был также муршидом Сафи ад-дина Исхака ал-Ардабили (1252—1334), который провел с ним вместе двадцать пять лет жизни, а после его смерти стал одним из его «заместителей» (халифа). Сафавиды считали своим родоначальником именно Ибрахима Гилани [1, с. 139—200; 2, с. 160—162; 3, с. 38—40], поэтому братство Халватийа считается родственным братству Сафавийа.

Основателем братства Халватийа считается шайх Акмал ад-дин ал-Гилани ал-Лахиджи ал-Халвати по прозванию пир 'Умар ал-Халвати. Родиной его было селение Лахидж в Ширване (ныне это поселение находится на территории Исмаилинского района Азербайджанской Республики, здесь проживает персоязычное этническое меньшинство — таты, переселившиеся сюда, предположительно, из иранского Лахиджана). Скорее всего, он родился в селении Авахыл, расположенном между Шамахой и Лахиджем.

По преданию, 'Умар ал-Халвати был лучшим муридом своего дяди шайха Мухаммада ал-Хваразми ал-Халвати, отличался крайним аскетизмом и практиковал затворничество в подвешенном вниз головой состоянии (довольно распространенная среди последующих приверженцев Халватийа практика). Дядя и племянник вместе распространяли учение Ибрахима Гилани в южных районах Северного Азербайджана на границе с Ираном (на территории нынешних Астаринского и Ленкоранского районов Азербайджанской Республики, а также в Ширване — исторической области в Северном Азербайджане с центром в Шамахе). Перед смертью шайх Мухаммад ал-Хваризми, собрав всех своих муридов, объявил 'Умара ал-Халвати своим преемником. Однако последний отказался возглавить братство, удалился в горы и скрывался там в дупле дерева для совершения сорокадневного поста (араб. арба'инийа, перс. чилла) в уединении и затворничестве (халва). По преданию, там же ему приснился пророк Мухаммад, вручивший ему новый головной убор (тадж-и ма 'ариф ‘корона

интуитивного познания’), который должен был стать обязательным атрибутом членов основанной общины суфиев. После этого муриды провозгласили 'Умара ал-Халвати главой новой общины и продолжателем традиции «уединения». Став наставником братства Халватийа, 'Умар ал-Халвати отправился проповедовать в Египет, оттуда совершил паломничество к Мекканской святыне. Вернуться в родной Ширван ему не удалось — он был приглашен султаном Увайсом Джалаири (1354—1374) в Табриз, где и скончался (точная дата его смерти неизвестна). 'Умар ал-Халвати был похоронен в обители Мир 'Али, построенной специально для него султаном Увайсом Джалаири [4, с. 357—360].

Дальнейшее развитие братство получило благодаря деятельности ширванских шайхов, поэтому начальный период в истории Халватийа называется ширванским периодом. Среди представителей ширванского периода прежде всего следует назвать Ахи Мирима ал-Халвати (ум. 1378), уроженца одного из поселений Ширвана, примкнувшего к пиру 'Умару ал-Халвати. Получив от него письменное разрешение («грамоту») на наставничество, он отправился проповедовать в Малую Азию, в г. Кыршехир, где основал обитель (текке) братства Халватийа. В отличие от Ахи Мирима ал-Халвати, два других мурида 'Умара ал-Халвати — Сайф ад-дин ал-Халвати (ум. 1410) (4,с. 351-352) и шайх Захир ад-дин ал-Халвати — не вошли в центральную силсилу этого братства, хотя и сыграли важную роль в расширении его ареала. Все они были похоронены в 8 км к югу от Шамахи, в селении Калахана, где, видимо, находилось кладбище братства Халватийа. Сейчас это место известно под названием Йедди Гюнбяз (‘Семь куполов’), здесь сохранились небольшие мавзолеи, в которых, по преданию, захоронены члены братства Халватийа. Эти построения внешне выглядят прототипами «Мавзолея дарвиша», построенного в комплексе Дворца Ширваншахов в Баку (по преданию, здесь захоронен Йахйа ал-Бакуви) [4, с. 351—360].

Яркой личностью среди ширванских шайхов Халватийа был пир Садр ад-дин ал-Хаййави. В молодости он занимался изготовлением и продажей шерстяной одежды в Ширване. Со своим будущим муршидом шайхом 'Изз ад-дином ал-Халвати (ум. 1407) он познакомился в своем родном селении Хийав (в Ширване), по приглашению жителей которого этот шайх со своими учениками приехал для проведения «коллективного» зикра. Согласно легендарной агиографии, чудесное «преобразование» шайха 'Изз ад-дина во время зикра поразило Садр ад-дина, и он стал его приверженцем, получил право на наставничество и, как лучший из его муридов, был признан основным преемником шайха 'Изз ад-дина ал-Халвати. Садр ад-дин ал-Хаййави ал-Халвати умер в 1425 или в 1456 г. и был похоронен в г. Шамахе [4, с. 387—389]. Основатели братства Халватийа и его первые муршиды, гилянские и ширванские шайхи, были самостоятельными аскетами и имели между собой скорее горизонтальные, нежели вертикальные связи. В братстве не было строгой иерархии. И если исключить имена ши'итских имамов, включенных в одну из основных цепей

духовной преемственности (силсила), то можно с уверенностью утверждать, что в «материнском» братстве Халватийа преобладал принцип «духовного усыновления».

В пору зарождения Халватийа была ши'итским братством, о чем свидетельствуют многие факты. Почти все шайхи ранней Халватийа считали себя потомками 7-го ши'итского имама Мусы ал-Казима (ум. 799). В учениях и ритуальной практике Халватийа господствовал культ 'Али б. Аби Талиба как кровного и духовного наследника пророка Мухаммада, отсюда — признание верховной власти (вилайа) имамов из рода 'Али. Обоснование практики 12-дневного поста (по числу ши'итских имамов), прославление ши'итских имамов в молитвенных сборниках, учение о семи «стоянках» (араб. ал-макамат) мистического пути и т. д. — все это проявление очевидных проши'итских симпатий ранних идеологов Халватийа.(5,с267-268).

Ключевой фигурой в череде ширванских шайхов Халватийа стал третий халифа Садр ад-дина ал-Хаййави — саййид Йахйа ал-Халвати аш-Ширвани ал-Бакуви (ум. 1464) — азербайджанский суфий, потомок седьмого ши'итского имама Мусы ал-Казима. Благодаря деятельности Йахйа ал-Бакуви братство Халватийа является самым большим по числу ответвлений, и его многочисленные дочерние подразделения (а их было более сорока общин) распространились на обширной территории Османской империи — от Малой Азии и Балкан до азиатских и африканских ее владений. Ал-Бакуви считается вторым пиром (пир-и сани) братства Халватийа после первого пира — основателя Умар-и Халвати, который ввел практику двенадцатидневного (по числу ши'итских имамов) поста. Но фактически Йахйа ал-Бакуви следует величать главным пиром братства Халватийа, так как при нем были сформулированы изложенные в его многочисленных трудах основные мировоззренческие доктрины братства. При нем же была оформлена организационная структура братства, основанная на беспрекословном подчинении мурида муршиду. Именно Йахйа ал-Бакуви заложил основы более чем сорока ответвлений Халватийа, так как разработал практику отправления многочисленных уполномоченных лиц, правопреемников — хулафа — в различные страны для распространения его взглядов и идей. Деятельность Йахйа ал-Бакуви можно сравнить с деятельностью реформатора Бекташийа Балим-султана (ум. 1516). С именем Балим-султана связаны реформы внутри общины Бекташийа. По традиции Бекташийа Балим-султана называли пир-и сани (‘Второй святой покровитель’) — последователь Хаджи Бекташа Вели (первый пир — подобно Умару ал-Халвати). Видимо, позднее в Османской империи последователи Халватийа приравняли роль Йахйа ал-Бакуви в развитии Халватийа к той роли, какую сыграл знаменитый Балим-султан в развитии братства Бекташийа [4, с. 395; 6, с. 201; 7, с. 30—33; 8, с. 79; 9, с. 287]. Саййид Йахйа ал-Бакуви подготовил пять основных последователей (хулафа) братства Халватийа: 1) Деде ‘Умар Рушани (1407—1487); 2) Али Ала ад-дин ал-Карамани; 3) Йусуф Зийа ад-дин Мускури (ум. 1485); 4) шайх Хабиб Карамани (ум. 1497); 5) пир Мухаммад Баха ад-дин Эрзинджани (ум. 1467). В результате деятельности этих хулафа зародились четыре основных братства: первая

дочерняя община — Халватийа-Рушанийа от Деде ‘Умара Рушани, вторая — Халватийа-Джамалийа, основателем которой был шайх Джамал ад-дин Халвати, или Челеби-эфенди (халифа шайха Баха ад-дина Эрзинджани), третья — Халватийа-Ахмадийа, основателем которой был шайх Ахмад Шамс ад-дин. Четвертое основное ответвление Халватийа — это Халватийа-Шамсийа, основателем которого был шайх Шамс ад-дин Ахмад ал-Сиваси. Благодаря этим шайхам Халватийа превратилась в самое крупное по числу ответвлений братство. Оно широко распространилось в Османской империи уже в XVI в. и сыграло колоссальную роль в политической жизни этой страны. Во всех городах империи — и в центральных, и в городах азиатской и европейской провинций страны — имелось по несколько центральных и дочерних обителей Халватийа. Центральная Бакинская обитель братства, находящаяся на территории нынешнего музейного комплекса Дворца Ширваншахов, где проповедовали Йахйа ал-Бакуви и, последовательно, два его сына — Фатх Аллах (ум. 1467) и Шукр Аллах (ум. 1473), теряет свое былое значение. После смерти Шукр Аллаха и переезда основных шайхов в Османскую империю цепочка бакинских шайхов прерывается, в источниках после этого вообще нет никаких сведений о центральной Бакинской обители Халватийа [10, с. 250—252; 4, с. 405; 11, с. 47; 12, с. 20, 27; 3, с. 23; 13, с. 3—15]. Это дает нам возможность утверждать, что обитель опустела, прекратив свою деятельность. С приходом к власти в Иране и Азербайджане династии Сафавидов (1501—1732) образовавшиеся в XV в. дочерние общины Халватийа были вытеснены из этих регионов и перебрались на территорию Османской империи. Видимо, после этого переселения появилась новая цепь духовной преемственности Халватийа, в которой были исключены имена ши'итских имамов как проявление политической лояльности идеологов Халватийа по отношению к официальной власти в лице султана-суннита. После переезда основных шайхов в Османскую империю в XV—XVI вв. Азербайджан и Иран перестали быть центром братства Халватийа.

При саййиде Йахйа ал-Бакуви были сформулированы изложенные в его многочисленных трудах мировоззренческие доктрины братства Халватийа. Эти сочинения написаны в особо важном жанре суфийских трудов, а именно в жанре научно-богословских посланий — рисала. Йахйа ал-Бакуви сумел систематизировать все, что было написано до него суфийскими авторами, опираясь прежде всего на сочинение великого дербендского суфия Абу Бакра ад-Дарбанди «Райхан ал- хака’ ик ва бустан ад-дака' ик» («Базилик истин и сад тонкостей»). Оно написано где-то в конце XI—начале XII в. и является уникальной суфийской энциклопедией, которая включает широкий спектр проблем мистицизма. Научно-богословские сочинения Йахйа ал-Бакуви раскрывают методы совершенствования. В его сочинениях описана метафизика, раскрыты онтология и антропоморфизм учения братства Халватийа. Он смог показать эволюционный путь, пройденный исламским мистицизмом с периода своего зарождения в недрах ислама по XV в. В своих сочинениях он раскрывает все основные аспекты «суфийской науки» (илм ат-тасаввуф). Ал-Бакуви и все его ученики были

последователями метафизики Великого наставника, кордовского суфия, представителя интеллектуального тасаввуфа Ибн ал-'Араби (1165—1240). Идея эта заключалась в абсолютном единстве Бытия (вахдат-ал-вуджуд). Вселенная является продуктом самопознания Творца, единая сущность которого воплотилась во всех вещах и явлениях сотворенного им мира, и этот мир стал зеркалом всех совершенных качеств Бога. Самым совершенным созданием Бога является человек, особенно совершенный человек, в котором проявляются атрибуты Бога, заложенные в него изначально. Бог при создании Адама вдохнул в него частицу своей души. «И сказал Аллах… „Человек — это моя тайна, а Я — его тайна“» [14, с. 16—20; 13, с. 55—56]. Йахйа ал-Бакуви внес свой вклад в развитие понятия суфийского «сердцевидения», в развитие учения о «перворазуме», «первотворении» и «мироздании», составляющей гносеологического учения Йахйа ал-Бакуви являлось учение о «стоянках» и «состояниях» мистического пути совершенствования человека (14, с. 16—20]. Это были дидактические сочинения, служившие мистическому совершенствованию дарвишей-халвати. Сочинения Йахйа ал-Бакуви были написаны для его муридов, предназначались для представителей тасаввуфа, которые рекрутировались почти из всех социальных слоев общества. Его учение является основой теории и практики материнского братства Халватийа и всех его ответвлений. После образования дочерних общин учение братства получило дальнейшее развитие благодаря сочинениям Деде ‘Умара Рушани, Ибрахима Гюлшани, Йусуфа Зийа ад-дина Мускури, Джамал ад-дина ал-Халвати, Ахмада Шамс ад-дина, шайха Сюмбюля Синан ад-дина, Мухйи ад-дина Гюлшани, шайха Мустафы ал-Бакри, шайха Карабаш-и Вали, Черкеши Мустафы-эфенди, Кушадалы Ибрахима-эфенди и др. Изначально, как уже упоминалось выше суфийское братство Халватийа было ши’итским (вторая половина XIV—XVI в.). Когда представители братства переехали из Азербайджана и Ирана в Османскую империю, оно, приспособившись, традиционно стало считаться суннитским шафи'итского толка (XVI—XX вв.), а его представители стали выступать за единство религии, основывая свое учение на смешанных суннитско-ши’итских идеях, а также пропагандируя основные идеи ислама. Именно по этой причине материнское братство Халватийа имело две цепи духовной преемственности, в одной из которых перечисляются имена пяти ши'итских имамов. В сорока дочерних ответвлениях в зависимости от исторической и идеологической ситуации приоритет отдавался как праведным халифам, так и ши’итским имамам. Для сравнения можно отметить, что схожее, если не превосходящее по степени популярности и распространения в мусульманском мире братство Накшбандийа также имеет две цепи духовной преемственности, одна из которых представлена ши'итскими имамами.

Третья стадия эволюции суфизма совпала с образованием Османской империи. Именно с возвышением Османской империи суфизм становится частью государственной идеологии, регулирующей политическую, социально-экономическую и духовную жизнь общества. С одной стороны, на формирование общественной мысли и государственной идеологии Османской империи повлияло учение выдающегося Ибн

ал-‘Араби. Его идеи распространились сначала именно в Малой Азии через его анатолийского ученика Садр ад-дина Коневи в государстве Сельджуков, а затем и Османов. По легенде, Ибн ал-‘Араби написал трактат под названием «Божественная политика», который был отправлен предводителю турок-османов и в котором предсказывалась их победа. Существует также легенда о встрече Ибн ал-‘Араби с основателем династии Османов, которому он предсказал, что тот станет султаном (15, с. 24—25]. Османские султаны были воспитаны на учении Великого Шайха, восприняв его от анатолийских преемников Ибн ал-‘Араби, представителей братств Маулавийа, Бекташийа, Накшбандийа и Халватийа.

С другой стороны, именно в Малую Азию и Восточную Анатолию массово стекались представители суфийских течений из Центральной Азии и других областей Востока. Эта народная традиция тюркского суфизма восходит корнями к Ахмаду Йасави — основателю школы Йасавийа. Последователями школы Йасавийа были странствующие суфии, которые пополнили ряды османских газиев, распространявших ислам на завоёванных территориях с немусульманским населением. Йасавийа сыграла большую роль в персидско-тюркском языковом взаимовлиянии. Эта школа имела много религиозных, социальных и культурных ответвлений. Можно вспомнить, к примеру, деятельность суфийского поэта Юнуса Эмрэ, Барака-баба, Сары Салтука, Хаджжи Бекташа Вели, Ак-Шамс ад-дина, Хаджжи Байрама Вели и др. [16]. Помимо всего, представители этой школы были организаторами крупных народных выступлений в Малой Азии: в XIII в. — движение Баба Исхака Хорасани, в XV в. — движение Симавна Кадысы-оглу Бадр ад-дина и Берклюдже Мустафы и т. д.

С целью создания устойчивой административной системы Османы опирались на хорошо организованный институт официальных учёных (‘улама) как на основу всего правопорядка и на высшие учебные заведения (мадраса), где эти учёные преподавали. Мадрасы строились на всех завоёванных землях, но суфийские обители (текке и завийа) распространялись гораздо быстрее и шире. К примеру, М. Стайнова, описывая роль суфийских шайхов при завоевании Болгарии, говорит: «Дарвиши-воины участвовали в военных действиях наравне с армией, сопровождали группы войск султана и селились на захваченной земле, обрабатывали её, строили обители и кельи, создавая вокруг них целые поселения. Посредством этих дарвишей на болгарскую землю проникала значительная мистико-философская литература» [17, с. 86—93].

Как было показано выше, материнское братство Халватийа, также воплотив в себе тюрко-исламский синтез, благодаря своим дочерним ответвлениям сыграло значительную роль в общественной жизни Османской империи наряду с прочими суфийскими братствами и течениями, действовавшими на её территории. Достаточно сказать о том, что 17 османских султанов были приверженцами различных ответвлений Халватийа [18, с. 172—194]. Этап распространения Халватийа в Османской империи продолжался вплоть до второй половины XVII в., ознаменовав собой первый исторический период его эволюции.

В период правления в Османской империи султана Мехмета II Фатиха (1451—1481) община Халватийа и отдельные ее представители подвергались гонениям. В этот период активно действует только обитель Джамал ад-дина ал-Аксараи (ум. 1493) в Амасье, где наместником был принц Байазид (будущий султан Байазид II), под чьим покровительством находилась община. В различных городах Восточной Анатолии существовали также другие обители Халватийа.

В период тридцатилетнего правления султана Байазида II (1481—1512) произошел взлет Халватийа благодаря дочернему ответвлению Джамалийа, и руководители общины переехали в столицу. Шайхи Джамалийа и ее многочисленных дочерних общин сыграли большую роль в распространении османской власти и ислама на завоеванных европейских территориях, в частности в Греции, Болгарии и Албании на побережье Эгейского и Средиземного морей.

При султане Селиме I Йавузе (1512—1520) Халватийа начинает распространяться в арабских владениях Османской империи, во-первых, посредством обители в Дамаске шайха Увайса ал-Карамани — одного из заместителей Джамал ад-дина ал-Аксараи (Челеби-эфенди), во-вторых, благодаря муридам Деде ‘Умара Рушани (1407—1487): Мухаммаду Демирташу и Ибрахиму Гюлшани (ум. 1534). Эти шайхи смогли укрепить османскую власть в Сирии и Египте.

В период правления султана Сулеймана I Кануни (1520—1566) наблюдается повсеместное распространение общин Халватийа, а это братство превращается в один из тех рычагов, которые регулируют политические, социальные, идеологические и экономические отношения в Империи. Во многом потому, что Сулейман Кануни взошел на османский трон без соперников в виде братьев-претендентов, его полувековое правление в истории Османской империи стало периодом наивысшего расцвета страны и периодом активной деятельности суфийских братств, в том числе и всех общин Халватийа [19, с. 261; 20, с. 285] [10]. Такая же тенденция в отношении суфийских братств, в том числе и Халватийа, наблюдается при сыне Сулеймана Кануни султане Селиме II (1566—1574).

Начиная с правления Селима II, в Османской империи наступил кризис власти. Коррупция и разброд в правящих кругах, гаремные интриги и борьба кланов, опиравшихся на армию, привели к небывалому падению авторитета султанской власти. Усиление центробежных сил, постепенный кризис военно-ленной системы, начавшийся еще в конце XVI в., привели в XVII, а особенно в XVIII в. к структурному кризису всего имперского организма. Общий кризис в империи отрицательно сказался и на деятельности братства Халватийа. Следует отметить, что периоды правления султанов Мурада III (1574—1595), Мехмета III (1595—1603), Ахмета I (1603—1617), Мустафы I (1617—1618/1622—1623) и особенно период правления султана Мурада IV (1623—1640) характеризуются частыми и очень жесткими нападками ‘улама на суфийских шайхов [19, с. 272—274]. Все эти события впоследствии вызвали ряд

реформ, проведенных правящей верхушкой Империи во имя процветания страны. Такие мероприятия привели к определенным сдвигам в социально-экономической жизни османского общества XVII—XVIII вв.

Возрождение и расцвет Халватийа, так называемый второй период (конец XVIII—середина XIX в.), характеризуются широкомасштабной деятельностью Халватийа и её различных общин не только в Османской империи, включая её европейские владения, но и в арабских странах, в том числе и в Африке. Новаторские идеи шайхов различных общин этого братства были связаны с приближающимися изменениями и реформами как в самой Османской империи, так и во всем исламском мире. Эти изменения были вызваны прежде всего начинавшейся колониальной экспансией западных держав, которую они уже стали успешно проводить в различных азиатских и европейских владениях Османской империи, воспользовавшись социально-экономическим и военно-политическим кризисом, происходившим в самой империи. Реакция на угрозу Запада выразилась в двух формах: в зарождении ваххабизма и обновлении суфийских братств.

Реформа суфизма, обновленческое движение в братствах особенно ярко проявили себя в первую очередь в Египте [11]. Здесь большое число шайхов и их братств были тесно связаны с мечетью ал-Азхар и высшим учебным заведением при ней. Некоторые систематически преподавали в нем, а многие в свое время обучались. Со всех концов мусульманского Востока в ал-Азхар стекались ученики для получения здесь самого лучшего богословского образования. Со всего мусульманского Востока сюда приезжали читать лекции по богословию знаменитые шайхи. Этот богатейший и великолепно оснащенный научно-богословский центр Египта имел в то время около шестидесяти—семидесяти шайхов-наставников, сотни интеллектуальных студентов, которые впоследствии занимали самые лучшие посты в османской системе управления. Все реформаторские идеи сосредотачивались именно в ал-Азхаре и, распространяясь в египетском обществе, контролировались именно оттуда [20, с. 299—300]. Возрождение халватийской традиции началось при шайхе Мустафе ал-Бакри и продолжилось при его преемниках. Именно посредством общины ал-Бакри учение Халватийа распространилось в Магрибе, Хиджазе, Тунисе, Алжире и в Марокко (в Фесе). Ал-Бакри (1687—1748) известен как шайх, возродивший Халватийа в XVIII в. Учеником ал-Бакри был Мухаммад ал-Хифни (ум. 1767) (или ал-Хифнави) — выдающийся шайх ал-Азхара, великий суфийский организатор. Среди последователей Мухаммада ал-Хифни следует назвать Мухаммада Курди ал-Халвати (1715—1780) и Ахмада ад-Дардира (1715—1786) — довольно известных обновителей суфизма, сыгравших большую роль в распространении ислама среди немусульманского населения Африки. Шайхом ал-Азхара был Ахмад ад-Дардир, прославившийся как влиятельный маликитский правовед-эксперт (муджтахид) и муфтий Египта. Большую роль в Магрибе суждено было сыграть двум братствам, вышедшим из Халватийа-Рахманийа и

[10] О правлении султана Сулеймана Кануни см.: [21, II, с. 50—305].

Тиджанийа. В 1871 г. Рахманийа стала духовной базой и важной военно-политической силой большого восстания в Алжире против французских колониальных властей. Основатель Тиджанийа Ахмад ат-Тиджани (1737—1815) являлся представителем обновленческой линии североафриканского мистицизма. Он был мукаддамом (главой местной ветви) Халватийа. В 1782 г., получив откровение, создал новое братство. В 1798 г. перебрался в Марокко. Объявил себя главным посредником между человеком и Богом, внес изменения в традиционные ритуалы суфиев, освободив своих приверженцев от обязанности аскетического уединения, паломничества к святыням и т. п. Несмотря на все это, гробница самого ат-Тиджани в Фесе впоследствии стала местом массового паломничества. Братство конфликтовало с османскими властями. В соперничестве с братством Кадирийа община Тиджанийа существенно ослабла. Но она смогла восстановиться и заметно усилить влияние в условиях ширившегося европейского колониального присутствия на севере Африки [23, с. 158—162, 316].

Список литературы и источников:

1)Şeyx Səfi Təzkirəsi. "Səvfətüs-Səfa" nın XVI əsr türk tərcüməsi / Redaktoru, izahların və lüğətin müəllifi Möhsün Nağısoylu, Bakı, 2006

2)Ашурбейли С.Б. Государство Ширваншахов (VI-XVIвв.). Баку, 1983.

3)Nemət M.S. Azərbaycanda pirlər. Sosial-ideoloji igtisadi mərkəzlər. Bakı,1992

4) Hülvi, Mahmud Cemaleddin. Lemezat-i Hülviye –ez Lemezat-i Ülviye. (Yüce velilerin tatlı halleri).Hazr. M.S. Tayşi, İstanbul, 1993.

5)Акимушкин О.Ф. Халватийа//Ислам Энциклопедический словарь.Москва. 1991

6) Бакиханов А. Гюлистан-и Ирам / Под редакцией акад. З.М. Буниятова. Баку, 1991.

7) Ayni, M.Ə. Seyyid Yəhya Şirvani// Maarif və mədəniyyət. Bakı, 1923.

8) Буниятов Д.З. Искендеров Д.А. Биографии двух известных азербайджанских в сочинении Ибн ал-'Имада ал-Ханбали//Докл. АН Аз. ССР. T.V, № 3, с. 79-82.

9) Ташкопри-заде , Ахмад. Аш –Шака'ик ан-Ну' манийа фи ' улама ал-даулат ал-Усманийа/ Пер. с араб. на осм. Яз., Эдирнели Маджди- Эфенди. Истанбул, 1852

10) Vicdani, S Tovar-i Turuk-i Aliyeden Halvetiye silsilenamesi. Tarikatlar ve silsileleri. / (Hazr. I. Gündüz). İstanbul, 1995

11) Gülşeni Mühyi-yi. Menakib-i İbrahim-i Gülşeni ve Şemleli-zade Ahmed Şive-i tarikat-i Gülşeniye. Yayınlayan Tahsin Yazıcı. Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1982.

[11] Об обновлении суфизма в XIX в. см.: [22, с. 134—137].

12) Неймат М.С. Корпус эпиграфических памятников Азербайджана. Т IV: Арабо-персо-тюркоязычные надписи Куба-Хачмазской зоны и Южного Дагестана(VIII- начала XX в.) Баку: Нурлан, 2008.

13) Ширвани Йусуф Мускури. Байан ал-асрар ат-талибин фи-т-тасаввуф( Изъяснение тайн желающим пройти путь суфизма) и Силсилат –ал-уйун (Ийерархия творений)/ Пер. с араб.и предисловие. Джахангира Гаджиева. Стокгольм, 2006.

14) Алескерова Н.Э. Некоторые сведения об истории и мировоззрении средневекового суфийского братства Халватийа// Вестник СПбГУ. Вып.4. Санкт-Петербург, 2011. С. 13-23.

15)Фролова О.Б.Неизвестные рукописные трактаты первой половины XVIII века посвященные Ибн Араби и его философии// Суфизм в контексте мусульманской культуры. М., 1989с.20-27.

16) Kissling H.J. Ag-Sems-ed-Din:Ein Turkisher Heiliger aus der Endzeit von Byzans//BZ. 1951.№44

17) Стайнова М. Ислам и исламская религиозная пропаганда в Болгарии// Османская империя: система государственного управления, социальные и этнорелигиозные проблемы. М., 1986 с. 86-93.

18)Şapolyo E.B.Mezhepler ve Tarikatlar tarihi. İstanbul, 1964.

19)Kissling,H.J. Aus der Geschichte der Chalvetiyye –Ordens //ZDMG. 1953, № 102.s233-319

20)Martin B.G. A short history of the Khalvati order of dervishes. //Scholars, Saints and Sufis Muslim religious institutions in the Middle East since 1500/Ed, by N.R. Keddie. Berkeley, 1972.p. 225-305.

21)Sevim Ali, Yücel Yaşar. Türkiye tarihi. Cilt Iş Ankara, 1990.Cilt II. Ankara, 1990.

22) Тримингэм Дж.С. Суфийские ордены в Исламе/Пер. с англ. Под ред. И с предисл. О.Ф. Акимушкина. М., 2002.

23) Дьяков Н.Н. Мусульманский Магриб. Шерифы, тарикаты, марабуты в истории Северной Африки(Средние века , Новое время).СПб., 2008

*АРСЛАН ИБРАГИМОГЛУ*[*]

# ФИЛОСОФИЯ ЛЮБВИ И ЧЕЛОВЕКА У МЕВЛАНЫ[**]

***Ключевые слова:*** *Бог, красота, любовь, человечество, Мевлана*
***Keywords****: God, beauty, love, human, Movlana*

Одним из самых выдающихся представителей тасаввуфа в Анатолии является Мевлана. Народ Анатолии питал к нему большую любовь, уважение и осваивал его идеи. Несмотря на то, что прошло почти более 700 лет, его мысли всё ещё продолжают привлекать интерес и любовь турецкого народа.

Философия любви Мевланы, начиная с того времени когда он жил, и до наших дней, находится в центре внимания не только турецкого народа, но и людей со всего мира, являющихся представителями различных религий и культур. Так, Ирен Меликофф писала: «Если народы мира переведут произведения Мевланы на свои языки, в мире ничего не останется от зла, войн, недоброжелательства и ненависти» (16, с. 109).

Хотя, тема человека превратилась в самостоятельную философскую доктрину (философская антропология) в XX веке, философия акцентировалась на человеке со дня своего появления.

Греческая философия впервые зародилась в Азии, в древней ионийской колонии – в Милете. Согласно философам этой школы вода является архэ (первоматерией – прим. Ред.) всей вселенной, всё произошло от воды. Согласно Анаксимандру, первоматерия – это Апейрон. Это – вещь, находящаяся в первооснове всякой вещи, приводящая всё в движение, и всё окружающая, извечная, нескончаемая и бесконечная. Согласно

---

[*] Доц., Др., Турецкая Республика, преподаватель факультета Педагогики Университета Гази.

[*] Перевод статьи с азербайджанского языка на русский язык: Меликова Лейла, д.ф. по философии, вед.н.с. отдела «История религии и общественной мысли» Института Востоковедения им. акад. З.М.Буниятова НАНА; leyla_melikova2004@yahoo.com

[*] Статья интересна как представленная интерпретация одной из многочисленных форм выражений пропаганды философии Руми в современной турецкой историко-философской и культурологической научной литературе.

Анаксимену – это воздух. Согласно Пифагору – это числа. Согласно Гераклиту – огонь. Этот огонь – логос, логос же – это мировой разум, единство и тождество бога. Согласно Эмпедоклу – это четыре элемента, состоящие из земли, воздуха, воды и огня. Согласно Демокриту – это атомы (4, с.13-28).

*Философия Мевланы.*

Мевлана вдохновлялся арабской, персидской и тюркской философскими культурами (в частности, верованиями тюркских обществ Средней Азии в культ Неба-Земли /Йер-Гёй/) (1, с. 147). Также можно заметить влияние на него древнегреческой идеалистической философии, философии Платона и Плотина. Наряду с этим, Мевлана, в целом, был отрицательного мнения о философии. Ниже представлено одно из его стихотворений, посвящённых философии:

*Маленький философ останется слеп,*
*Свет обойдёт его стороной.*
*В философе не расцветёт цветок истины,*
*Потому что Ты не посадишь его в нём.*
*(13, с.11).*

Также Мевлана в своём Месневи (VI: 1370) сказал в связи с философией следующее: «Большинство тех, кто в раю – непорочные люди, за сим – они будут спасены от зла философии». Очевидно, что Мевлана видит философию неблагим и вредным занятием, давая оценку философам, он не верит, что они могут попасть в рай. Эти суждения напоминают нам слова немецкого философа Карла Ясперса о том, что «Тот, кто отвергает философию, независимо от этого, выдвигает её к рассмотрению». Мевлана, считая философию вредной, оценивая её отрицательно, тем самым, этим своим подходом выдвигает её к рассмотрению.

Перед своей смертью Мевлана заболел, и, болея, завещал тем, кто его окружал: «Я завещаю вам тайно и явно бояться Бога, мало есть, мало спать, мало разговаривать, и постоянно воздерживаться от вожделения, закрывать глаза на людские тяготы и страдания, быть далёкими от невежества и расточительности, держаться благородных и благочестивых людей. Так как, полезный из людей тот, кто полезен людям. А полезное слово то, которое скудно и доступно для понимания» (3, с.165). Эти слова разъясняют все мысли Мевланы.

Влияние философии тасаввуфа Мевланы, в основном, отражено в том, как он представляет отношения человека с Богом, и с другими людьми.

***Бог, Красота и Любовь у Мевланы***

Основным мотивом на котором акцентируется Мевлана является Аллах. Это составляет центр его мысли. В философии тасаввуфа все существующие во вселенной вещи являются отражением Бога. Однажды, пребывая в состоянии радения *(сама')*, Мевлана впал в великое экстатическое переживание присутствия Бога (*ваджда*), после

чего высказал следующую мысль: «Я не видел ничего, в чём я не видел бы Бога» (2, с. 283).

Мир, человек, всё, что на небе и на земле, является произведением одного художника (3, с. 125).

Эта мысль Мевланы напоминает «демиурга» Платона, формирующего материю согласно идеям (4, с. 57). Бог Платона точно также, подобно одному художнику, формирует тела, срисовывает их, глядя на идеи.

«Семь морей – всего лишь капля от Него. Всё бытие – всего лишь брызг Его волны» (10, V, с. 1880).

Согласно *тасаввуф*у, Бог – как снаружи (*захир*), так и внутри (*батын*). То есть, как проявлен, так и сокрыт. Он сокрыт в своей явности, и проявлен в своей сокрытости. *Мутасаввуф*ы (суфии) видят Его глазами своего сердца (*кальб*). Мевлана разъясняет это следующим образом: Бог очевиден больше, чем Солнце. Тот, кто ищет разъяснения после того, как увидел, тот – в сокрытии (2, с.479).

В суфизме Бог предвечен и вечен, все творения вокруг Него со временем исчезнут. Мевлана однажды дал кораническому аяту «Всякая вещь погибнет, кроме Его Лика» (Касас:88) следующее толкование: «Он повелевает: Подобно капле, исчезающей в море, и вы – абсолютно исчезайте в моей свободной от небытия Личности» (3, с.66).

Согласно Мевлане, каждую ночь во сне человек отправляется в мир Бога и, просыпаясь, вновь рождается в этом мире. Он выразил эту мысль так: «А ещё, каждую ночь, все духи, все умы тонут, исчезают в том бездонном глубоком океане» (10, с. 1890). То есть, исчезновение раба в Боге происходит ежедневно, пока человек живёт. Одним словом, человек каждый день умирает и рожается заново.

В Месневи написано: Я являюсь сутью и ума, и умного, и одурманенного. Красота форм – является нашим отражением (10, с. 3278).

Самой прекрасной сущностью является Аллах, и нет никакой другой, прекраснее Него. Мевлана говорит в связи с этим следующее: Когда увидишь однажды красоту Аллаха, больше не взглянешь никогда ни на чей лик. Среди всех творений самым известным по своей красоте считается пророк Юсуф. Однако черты хазрата Мухаммада таковы, что Он оставит в тени красоту Юсуфа (3, с. 107, 191).

Согласно Мевлане, Аллах – является абсолютной красотой, прекрасным из всех прекрасных, Его красота не похожа на красоту творений. Вторым по красоте является хазрат Мухаммад. Бог создал вселенную во имя Него. На третьем месте, после Него – красота пророка Юсуфа.

В действительности, все люди прекрасны по причине того, что являются произведениями Бога, прекрасный Творец создал прекрасные произведения, и по причине того, что ни один человек не является похожим на другого, каждый красив по-своему.

*Воистину, в мире нет прекраснее возлюбленного кроме Тебя;*

*Или нет более трудного дела, как увидеть Твой лик,*
*Только Ты – мой Друг, Возлюбленный в обоих мирах;*
*Всюду, где есть прекрасное, то – Твой свет* (10, с. 37).

Всё прекрасное в мире Мевлана считает светом Бога. Так как Солнце освещает мир, свет прекрасен перед устрашающим видом тьмы. Согласно Мевлане, Бог является абсолютным блаженством, и если кто не ощутит его, никогда не поймёт этого. Я – есть то блаженство, и я абсолютно погрузился в то блаженство. Блаженство верующих – есть отражение этого блаженства. Так как, вера (*иман*) – является абсолютным блаженством и великолепием (2, с.366).

В особенности, Мевлана останавливается на любви. Согласно ему, любовь – это некая форма знакомства. Человек может достичь Бога только любовью. А теперь, посмотрим на его мысли в связи с этим: «В мире нет другого такого учителя, проводника и наставителя на прямой путь, как любовь» (2, с.408).

Самым прекрасным является любовь Бога… (10, I, с. 3686). То есть, вся любовь в мире является преходящей, и только любовь Бога является вечной. Те, кто не наделены знанием, и те, кто не наделены умом – далеки от этой любви (10: II, с.1545-49). Поэтому, истиная любовь имеет связь со знанием и разумом. Если этого нет, то нет и любви. Воистину, для тех, у кого болен разум, нет ни разума, ни любви. Щедрый Аллах, видя несчастье творений, создал двести родников любви (10, VI, с. 2282).

Где бы ты ни был, в каком бы состоянии ты ни пребывал – стремись любить, быть влюблённым! Если твоим достоянием и идеей станет любовь, ты будешь влюблённым во имя Него; ты будешь влюблённым и в могиле, и в Судный день, и в раю; и не наступит конец этой любви ("О вещи в себе":146).

Превосходство Абубекра над другими людьми проистекает не от его усердного поклонения, а от любви, которую даровал ему Бог.

**Человек у Мевланы**

Согласно Мевлане Всевышний создал мир, когда захотел показать свою мощь и атрибуты. А когда он захотел показать свою сущность, он сотворил Адама (3, с. 103).

Несомненно, что Адам произошёл телом от низкого из нижайшего, и духом от возвышенного из возвышеннейших. Высочайшая Истина своей неистощимой волей соединила эти две противоположности. От этой высочайшей души происходят сотни, сотни тысяч мудростей. А от этого тела происходят сотни тысяч тёмных мест. По этой причине, Всевышний повелел: «Воистину Я создал человека из глины, а затем, завершив его сотворение, довёл до совершенства, вдохнув в него дух от своего духа; и приказал ангелам поклоняться» (10, с. 143). Поэтому как у суфиев, так и у Мевланы, человек священное творение.

Мевлана разъяснил смысл выражения «правоверный является зеркалом правоверного» следующим образом: «одним из имен Бога является «правоверный». Верующий раб также является правоверным. «Правоверный – зеркало правоверного» –

означает «Бог проявился в нём, в том зеркале». То есть, в правоверном рабе, который стал подобен зеркалу, проявляется правоверный и Аллах. Если хочешь увидеть Аллаха, приди, загляни в зеркало, и узри Его» (3, с. 78).

Учитель Мевланы – Шамс накануне одного своего путешествия повстречал одного человека. Этот человек, завидев какого-либо ребёнка, не мог удержаться от того, чтобы пристально наблюдать за ним. Поэтому, Шамс спросил его: «Эй, человек, что это за состояние?». Человек ответил: «Лики прекрасных – подобны зеркалу. Я наблюдаю в этих зеркалах Бога». В ответ на это Шамс сказал: «Эй, дурень! Тогда как, ты видишь Бога в зеркале воды и земли, почему же, ты не ищешь себя в зеркале души и сердца» (3, с. 206).

Мевлана в несколько другой форме выразил мысль о священности человека: «Гора, камень, вода, огонь, ветер стали поклоняться человеку. Если несколько никчёмных *мунафик*ов (лицемер) не поклоняются, может ли это бросить тень на человека» (6, с. 226).

Как отмечалось выше, так как Аллах создал человека, вдохнув в него от своего духа, то человек несёт в себе частицу Бога, и поэтому священен. По этой причине, согласно Мевлане, кто угодно, будь то верующий или неверующий, женщина или мужчина, богач или бедняк, все они заслуживают уважения. На всех людей нужно смотреть одинаковым взглядом, и уважать их. Кроме того, нельзя жаловаться на других людей. Так как, согласно Мевлане «Жалоба на творение – это жалоба на Творца» (3, с. 136).

Это демонстрирует то, насколько далеко продвинулся Мевлана в своей любви к человеку. Человек, согласно Мевлане, должен стараться или быть таким, каким он кажется, или казаться таким, каков он есть.

**Женщина и мужчина**

В суфийском учении тождествам приуща единая основа. Мевлана выражает это так: «Всё познаётся через свои противоположности» ("О вещи в себе":68). То есть, в мире существуют такие противоположности, как хорошее-плохое, прекрасное-безобразное, белое-чёрное. Подобно этому, человек также образуется из двух таких противоположных, на первый взгляд, друг другу, но, на самом деле, дополняющих друг друга, творений, как мужчина и женщина. Его мысли по этому поводу таковы:

Женщина создана для связанности с мужчиной, как может Адам отдалиться от Евы? (Месневи: 1:2524).

Если люди будут ещё большими героями, чем Хамза и Рустам, они, всё равно, являются заложниками своих жён (Месневи: 1:2525).

Вода, неистово хлынув, побеждает воду, однако если поместить воду в сосуд, то огонь вскипятит её (Месневи: I:2527).

Если и кажется, что мужчина по отношению к женщине подобен воде с огнём, в действительности, он, несомненно, является побеждённым женщиной (Месневи: 2529).

Согласно Мевлане, женщина была создана для того, чтобы успокоить мужчину. Кроме того, несмотря на то, что мужчина кажется сильнее женщины, в действительности, женщина, в силу многих особенностей, может одержать победу над мужчиной. Так как, Аллах снабдил женщину рядом способностей, благодаря которым она может одолеть мужчину.

Современная биология доказывает, что женская природа гораздо сильнее мужской. Несмотря на то, что, согласно статистике, мужчин рождается больше, большинство гибнущих в период грудного вскармливания – это также младенцы мужского пола. Поэтому, количество женщин превосходит количество мужчин. Также женщины более стойки перед жизненными невзгодами, тяготами и неурядицами, чем мужчины. Так, например, мужчины, жёны которых умерли, обычно, либо женятся вновь, либо умирают. Тогда как, женщина, потерявшая мужа, часто смиряется с этим и продолжает жить. Можно сказать, что Мевлана веками ранее сделал это открытие и отразил его в своих произведениях.

Согласно Мевлане, женщина должна найти своё место в общественной жизни. Неправильно прятать её или изолировать от общества. Его мысли об этом таковы: «Что есть женщина? Чем больше повелеваешь ей спрятать себя, тем больше в ней проявляется желание обнаружить себя. Насколько женщина прячется, настолько у людей растёт желание увидеть её. В этом случае, ты сидишь, и занимаешься тем, что тушишь желание, исходящее от обеих этих сторон. И, после этого, ты продолжаешь считать это праведным учением?» ("О вещи в себе":75).

**Аскеза**

Философия *тасаввуф*а может вглядеть как философия аскезы. Так, Мевлана, сказав о себе «Я был сырым, меня испекли, и вот я горю» кратко и ясно сформулировал этапы, которые человеку необходимо пройти в процессе становления. Следовательно, этапы обучения в тасаввуфе основываются на аскетизме. Для того чтобы стать зрелым человек, должен пройти в жизни через трудности и страдания.

Путь отрешения начинается с воздержания от пищи. Мевлана говорит об этом: «Современная медицина также считает, что много есть – это неправильно, с точки зрения человеческого здоровья».

Суфий должен следовать трём принципам: Прославление Бога (*Зикр*), Терпение (*Сабр*), Благодарность (*Шукр*).

**Прославление Бога (*Зикр*)**

Последователь *тасаввуфа* должен выбросить из головы все мирские дела и заботы, и постоянно заниматься лишь постижением величия Бога, и поминанием Его. Именно это считается *зикр*ом.

В *тасаввуф*е зикр является поклонением. Человек, совершающий поклонение в определённое время суток, и объятый божественной любовью, постоянно находится в состоянии поклонения, и поэтому, он будет наравне с Богом. Потому что, любящий всегда хочет находиться рядом со своим возлюбленным. В то же время, не только раб

поминает Бога, но и бог помнит о нём. Как, и каким образом, раб помянет Аллаха, так и Аллах в той же форме помянет раба.

Мевлана сказал в связи с этим: Всевышний Аллах повелел: «Я покажусь своему рабу таким, каким он меня представляет; Кто меня вспомнит, того помню Я» (Письма: 140).

Наш Создатель – Аллах. Потому что, всё, что относится к Аллаху, приходит от Аллаха, и вновь, мы возвращаемся к Аллаху (Афлаки I:444).

**Терпение (*Сабр*)**

В суфизме терпение имеет большое значение для достижения человеком зрелости. В связи с терпением Мевлана сказал следующее: душой поклонения и святительства является терпение (*сабр*). Терпение, по своей сути, является возвышением (Месневи II:3175). Бог создал сто тысяч химических соединений, но человек не видит одну такую химию, какой является терпение (Месневи III:1854). Терпи, потому что, через терпение устраняются трудности. Терпение является ключом к облегчению (Месневи III: 1848). Аллах находится рядом с тем, кто владеет своим действием, но его нет рядом с тем, кто владеет своей сущностью. Для соединения с чем-то другим кроме Бога нужно к этому пойти. Тогда как, соединиться с Аллахом можно через терпение (Афлаки I:479).

Согласно Мевлане, терпение является видом поклонения Богу, осмыслением и поминанием Его. Одновременно, терпение является для человека неким лекарством и путём к установлению стабильности.

**Благодарность (*Шукр*)**

Благодарность также является очень важным принципом в суфизме. Человек должен быть благодарен Аллаху за то, что был создан, и за дарованные ему блага и здоровье. Мевлана сказал о благодарности следующее: Благодарить Истину важно для всех.

Недовольный жалобщик, с кислой миной на лице будет обделён и разочарован (Месневи 1:1587).

За благо надо благодарить; Благо это определённая позиция. Потому что, благодарность – есть руководство на пути к другу (Месневи III:2912). Благодарность увеличивает благо (Письма:204).

**Разум**

Разум подобен некоему руководителю в теле человека, в случае если все части тела будут ему повиноваться, все дела будут в порядке. Но, если не будут подчиняться, все дела нарушатся. Не видишь ли ты, какие недостатки проявляются в руках, ногах, языке и в других частях тела пьяного, выпившего вина. Проснувшись наутро, он глубоко сожалеет о своих поступках ("О вещи в себе":45).

Говорите людям соразмерно количеству их ума, не от ума зависит это ("О вещи в себе":87).

Существет два вида ума. Первый – это ум, который мы накопили, научились, подобно ребёнку в школе (Месневи IV:1960).

Другой ум – это разум, дар Истины. Источником её является душа (Месневи IV:1963).

Если разум показал бы себя: день померк бы перед его светом, и превратился бы в ночь (Месневи IV:2181).

Мевлана так выражает мысль о превосходстве разума над поклонением:

Как прекрасно сказал Тот, кто видит всё благое ещё более благим: «Разум величиной с зёрнышко, лучше поклонения и поста, потому что, для разумных – поклонение и пост считаются условно выполненными» (Месневи V:456-457). Согласно исламу, тот, у кого нет ума – не является ответственным в религии.

Разум – является тенью Бога. Бог же – Солнце. Может ли тень затмить Солнце? (Месневи IV:211). Эти мысли Мевланы схожи с моралью «Пещеры» Платона. Как пишет Афлаки, согласно Мевлане, когда Бог создал Адама и вдохнул в него от святого духа, он повелел Джибриилу «Возьми из моего океана могущества три великие субстанции – разум, веру, стыд и положи их в блюдах, созданных из света (*нур*) перед Адамом. Пусть Адам выберет одно из них». Джибриил исполнил повеление. Адам выбрал из них разум. Джибриил захотел вновь отнести два остальных блюда – веры и стыда, обратно в океан могущества. Однако, несмотря на всю свою силу, Джибриил не смог поднять с места эти два блюда. Субстанции веры и стыда сказали ему: «Мы не сможем отделиться от любимой субстанции Бога – разума. Потому что, мы трое предвечно являемся источниками славы и жемчужинами океана могущества Бога, и не отделиться нам». В результате, разум закрепился в мозге Адама, субстанция веры в познающем сердце, а стыд – в благословенном лике (Афлаки I, 420-421).

В одном из своих писем (77) Мевлана приводит следующий хадис: «Всевышний Аллах, создав разум, приказал ему – подойди, отойди, сядь, говори, молчи, и разум исполнил всё это. Затем Он повелел: чтобы не усомнился ты в моём превосходстве, клянусь своей предвечностью, что не создал я ни одного творения, которое бы превосходило бы тебя, через тебя говорю; через тебя обижаюсь; через тебя наказываю; через тебя вознаграждаю; через тебя обрекаю на страдания» (Письма:77).

**Заключение**

Философию Мевланы можно классифицировать в соответствии со следующими аспектами: необходимость мало есть, мало говорить, не впадать в вожделение, то есть, управлять своей природой (*нафс*), терпеть страдания, причиняемые другими людьми, держаться вдалеке от плохих людей и сближаться с хорошими.

Согласно философской антропологии, человек – знающее, созидающее, познающее, трудящееся, выбирающее, желающее, верящее, строящее государство, оценивающее, предвидящее, любящее, говорящее и свободное творение (Güvenç,1997:197).

В своих произведениях Мевлана исследовал проблемы образования человека, веры в Аллаха и упования на него, оценивал события, любил всех людей и рекомендовал делать это и другим, говорил и учил любви к людям и писал об этом, приблизительно,

за 700 лет до появления философской антропологии как философского учения. Всё это позволяет говорить о том, что он занимался этой сферой философии.

Единственным предметом онтологии Мевланы является Аллах. Все остальные творения произошли от Него, и поэтому, в действительности – их нет. То есть, к знанию бытия можно прийти не какими-либо другими путями, а только через любовь. Эти мысли совпадают с воззрениями Плотина.

В основе всего находится любовь. Причиной создания Богом вселенной является любовь. Мы люди – являемся плодами любви своих родителей. Если бы они не любили друг друга, то мы бы не появились на свет. Поэтому, человек или должен любить других людей или же, заслужить их любовь. Если будет так, то человек достигнув любви, которая равняется вечной жизни, станет бессмертным.

Также, сказав «Любовь Аллаха достигается знанием. Те, кто не наделены знанием, и те, кто не наделены умом – далеки от этой любви», он обосновал любовь разумом. То есть, те, у кого нет разума и знаний – не могут и любить. И действительно, в высшей степени душевно больные люди не питают ни к чему ни интереса, ни любви.

Согласно Мевлане, смерть не означает исчезновения, а есть рождение заново. Реальной радостью является встреча с Богом. После смерти человеческая душа освобождается из телесного заключения и достигает реального счастья.

Целью *тасаввуф*а является совершенствование человека. Поэтому, страдания человека и терпение, когда он подвергается страданиям, причинённым ему другими людьми, необходимы. Следовательно, согласно Мевлане, жалобы на творение являются жалобами на Творца. Доблестный человек – это человек, не обижающийся на людей, которые причиняют ему боль.

***Список использованной литературы.***


1. *Ablay M. Necati. "Mevlana ve Goethe Panteizmin İki Büyük Temsilcisi", I. Milletlerarası Mevlana Kongresi tebliğleri, Konya, Selçuk Üniversitesi Yayınları, 1988,147-158.*
2. *Ahmet Əflaki. Ariflerin menkıbeleri I, Çev: Tahsin Yazıcı, İstanbul, M.E.B. Bilim ve Kültür Eserleri Dizisi 62, 1995.*
3. *Ahmet Əflaki. Ariflerin menkıbeleri II, Çev: Tahsin Yazıcı, İstanbul, M.E.B. Bilim ve Kültür Eserleri Dizisi 62, 1995.*
4. *Birand Kamıran. İlkçağ Felsefe Tarihi, Ankara, A.Ü. İlahiyat Fakülte Yayınları,1987. Bolay, S. Hayri. "Mevlana'nın Akıl Anlayışı", II. Milli Mevlana Kongresi Tebliğleri, 3-5 Mayıs, Konya, Selçuk Üniversitesi Yayını, 1987, s.165-170.*
5. *Fazıl Necip, Batı Tefekkürü ve İslam Tasavvufu, İstanbul, Büyük Doğu Yayınları, 1982.*

6. *Fırat Atilla. "Anadolu Aleviliği, Hacı Bektaş Veli Düşüncesi ve Türk Yaşamına Etkileri", G.Ü. I; Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Sempozyum Bildirileri, Ankara,1999,129-134.*

7. *Güngör Erol. İslam Tasavvufunun Meseleleri, İstanbul, Ötüken Yayınları,1982.*

8. *Güvenç Bozkurt. "Felsefi Antropoloji ve Kültürel Antropoloji, Benzerlikler, Ayrımlar, Eğilimler", Yüzyılımızda İnsan Felsefesi, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu, 1997,191-200.*

9. *Güvenç Bozkurt. Mektuplar, Çev. Abdülbaki Gölpınarlı, İstanbul, 1963.*

10. *Güvenç Bozkurt. Mesnevi ve Şerhi, Şerh eden: Abdülbaki Gölpınarlı, Cilt 1-VI, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayını, 1989.*

11. *Güvenç Bozkurt. Rubailer. Hazırlayan: Abdülbaki Gölpınarlı, İstanbul, 1964.*

12. *Güvenç Bozkurt. Mecalis-i Seb'a-Yedi Meclis, Hazırlayan: Abdülbaki Gölpınarlı, Konya, Konya Turizm Derneği,1965.*

13. *Sayılı Aydın. "Ortaçağ İslam Dünyasında İlim", Ders Notlar ı, A.Ü.DTCF, Felsefe Bölümü,1970. Tercüman Gazetesi. Mezhepler ve Tarikatlar Ansiklopedisi, İstanbul, Tercüman Aile ve Kültür Kitaplığı, Yayınları,1987.*

14. *Türkiye Diyanet Vakfı. Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meali, Ankara. Diyanet Vakfı Yayını.1993.*

15. *Yarkın Münir. Büyük Filozoflar, Türkiye İşbankası Yayını,1969.*

16. *Yeniterzi Emine. Mevlana Celalettin Rumi, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.*

*РАЗИМ АЛИЕВ**

# МИФОЛОГИЧЕСКИЕ ИСТОКИ РЕЛИГИОЗНОГО И ФИЛОСОФСКОГО ЭЗОТЕРИЗМА

***Ключевые слова:*** *Эзотеризм, тюрко-шумерский, мифология, философия, семантика, время, хаос*

***Keywords****: Esotericism, Turkic-Sumerian, mythology, philosophy, Semantics, time, chaos.*

Необходимо отметить, что при исследовании древних представлений о Сотворении неизбежно приходится входить в магическую сферу эзотерического смысла мистико-мифологических, религиозных и философских взглядов, в определённом смысле встречаться с эзотерической системой, зашифрованной символами, или с её отдельными элементами.

В исторических источниках возраст эзотерических знаний приравнивается к возрасту человечества, к истории сознания. В связи с этим, мифологическое, религиозное и философское мировоззрение и Сотворение тесно связаны друг с другом, наличие во всех трёх эзотерических элементов естественно.

Отмечается, что в науку термин «эзотерика» был введен древнегреческим философом Пифагором. С терминологической стороны, значение выражения «эзотерическое знание» понимается как скрытое, тайное, сокровенное знание. «Эзотеризм» же воспринимается как система скрытых знаний. Турецкий исследователь Эрхан Алтунай пишет: «Все мы при чтении какого-либо древнего текста или при упоминании какой-либо легенды думаем о существовании за символическими понятиями некоторых вещей. Нам кажется, что у этих текстов или мифов есть более глубокие реалии, которые они хотят донести до нас. Это могут осознать лишь те, кто способен раскрыть эти тайны. В сущности, эта мысль вовсе не ошибочна» (1). Так, специалист – исследователь по эзотерике Метанет Абдуллаева пишет: «В основе как восточных, так и западных эзотерических учений стоит проблема познания человека и Вселенной» (2.39).

Характерной особенностью эзотеризма является то, что о нём знает определённое сословие, но он не доступен для всех. Носители подобных знаний исторически назывались посвящёнными. Людьми этого сословия считались шаманы, гамы, маги и жрецы. Самым древним известным источником, связанным с наличием тайных наук

* Диссертант Института Философии НАНА, razimaliyev@rambler.ru

сущности, являются «слетевшие с небес» - анунаки. Шумерские тексты сообщают, что первым жрецом среди людей был Энмедуранки. По преданию, когда-то Энмедуранки был приглашён ануннаками на специальный совет, здесь ему было дано табло, содержащее тайны Земли и Неба» (3).

До сих пор не встречались источники, подтверждающие непосредственное знакомство Пифагора, который считается основоположником философии, или других античных греческих мыслителей с традицией обучения знаниям, содержащимся тайно в древнешумерском мировоззрении, и считающимся сокровенными. Но науке известно и о наличии у Пифагора системы обучения, дающей определённой группе эзотерические, другой же группе экзотерические знания. Есть и другие факты, доказывающие наличие с древности двойственной системы - как эзотерической (внутренней), так и экзотерической (внешней) системы. К примеру, «Голиостерский епископ (Англия) Уильям Варбуртон (1698-1779), который задолго до известного исследователя египетских иероглифов Жака – Франсуа Шампальона был увлечён чтением древних письмён, указывал, что древние египтяне использовали два типа письма. Один – для того, о чём хотели сообщить открыто, а другой – для того, что хотели сохранить сокрытым». (4.32.)

Если к этим сведениям добавить факты, в определённой степени, подтверждающие связь жизни Пифагора и его мировоззрения с атмосферой Египта и Междуречья, то истинная картина ещё больше проясняется. Исследования показывают что, основные элементы и структуры греческой мифологии и античной философии на самом деле были заимствованы (переняты) из тюркско-шумерских мифологических воззрений. На первый взгляд, можно подумать об отсутствии какой-либо связи античной греческой философии с тюркско-шумерскими мифологическими воззрениями о Сотворении мира. Однако комплексное сопоставление даёт возможность выявить основные связи. Это наиболее ярко предстаёт в подходе первых философов к генезису объектов. Так, греческие мудрецы как зачаток (начало) действительности принимали Воду (Fales), Воздух (Anaksimen и Diogen), Огонь (Hippas и Heraklit), в целом 4 стихии - Воду, Воздух, Огонь и Землю (Empedokl). Отсюда выявляется, что привычными элементами всех объектов, в целом, всего сущего, действительности являются:

В греческой мифологии: Вода, Воздух, Огонь и Земля;

В шумерской мифологии – Вода (Энkи), Небо (Ан), Воздух (Энлиль), Свет (Нуску).

Сравнение обнаруживает, что греческие мудрецы принимали 4 стихии, исключительно, как природные элементы.

А Шумеры воспринимали эти природные элементы в статусе вечно живых, неистребимых богов (Ан, Энки, Энлиль входят в Верховный совет пантеона шумерских божеств. Кроме того, Энки совместно с Нуску является помощником Верховного совета). Но эти стихии-первоначала могут переходить друг в друга и проявляться как одна стихия.

Такой подход проявляется как в древних мифологических текстах, так и в идеях античных философов. В шумерской модели Земля не входит в Верховный совет. В мифологии Земля считается порождением воды. Поэтому в модели, отражающей первичное состояние сотворения Вселенной, Земля (Суша) преподносится в окружении воды. (В древних тюркских текстах о сотворении Вода и Земля представлены в виде одной стихии Суб-Ер, или Ер-Суб).

В подходе греческих философов этот элемент в точности повторяется. Так, Фалес, считающий Воду первичной, Сушу (Землю) считал находящейся в окружении воды. «Фалес основатель такого рода философии утверждал, что начало – Вода (потому он и заявлял, что Земля находится в воде) (5.184). Для того чтобы наглядно увидеть, как эти идеи греческих мудрецов были восприняты в восточных представлениях дофилософского периода, нужно обратить внимание и на следующую идею Диогена: «Диоген Лагретский, говоря об «Учении магов» сообщает, что маги считают богами Огонь,Землю, Воду» (6,19).

В общем, 4 стихии, принятые в мифологическом представлении как первоосновы миросозидания, были приняты в качестве основы не только в греческой философии. В хронологической последовательности, в философских учениях и течениях, последующих за шумерской философией, наличие отдельных элементов 4-х стихий, является так же известным фактом.

Так, в дуалистическом Джайнизме, являющемся неортодоксальной (альтернативной) ветвью древнеиндийской философии, широкое место занимают Воздух, Вода, Земля, Огонь. Даже, по воззрению Джайнизма, эти 4 стихии как живые обладают осязанием. Не так уж трудно определить, что и учение Вайшешики (ортодоксальная система) (V-VI века до н.е.) строится на шумерских субстанциях. Здесь, количество субстанций равно пяти - это Вода, Земля, Свет, Воздух и Эфир.

Если Воду и Землю из этих элементов объединить в один элемент, а название Эфир заменить словом Небо, то получатся наличествующие в шумерском пантеоне, и принимаемые как первичные, сущности элементы. У Вайшешики привлекает внимание наличие ещё одной детали, относящейся к шумерской системе. Так, по индийской философии, Бог создал объективный мир не из ничего, а из вечно существующего Ану. В Шумерской мифологии Ану (в Аккадском тексте) – это имя вечно существующего бога неба. И в индийском учении Локаята, считающем мир материальным, 4 стихии (Огонь, Воздух, Вода, Земля) занимают особое место. И, наконец, в Каббале – мистическом учении, направленном на осознание сущности бога и причины существования в мире созданий, включая человека, этим стихиям отводится существенное место. В книге Сотворения евреев "'Сефер Ецир" также говорится о трёх важных стихиях, коими являются Воздух, Вода и Огонь.

В монотеистических религиях, связывающих Сотворение всецело с волей единого Бога, вышеперечисленные стихии также в определённом смысле сохраняют позицию первичности (Книга бытия, I - II главы (7), Коран, сура "Анам", айат 101 (8).

Таким образом, анализ древних мифологических, религиозных и философских представлений показывает, что:

1) Во всех мифологических, религиозных и философских течениях, дошедших до сегодняшнего дня, 4 стихии в той или иной степени приняты как первичные элементы основы. Иначе говоря, мифологические, религиозные и философские идеи базируются на единой основе, имеют единое начало.

2) Античная греческая философия, считающаяся основанием современной философии, всецело построена на базе Тюрко-Шумерского мировоззрения о Сотворении.

Проведённое нами исследование показывает, что древнее мифологическое мышление считало 4 стихии не только фундаментальными (основными) элементами Сотворения Вселенной, но также и основными элементами человека (9.27). То есть, макроструктура повторяется в микроструктуре. Основные элементы сознания, языка и даже музыки тоже связываются с 4 стихиями, считающимися первичными элементами Сотворения. Обо всём этом обстоятельно было изложено в наших опубликованных в разное время книгах "Гриф сокровенности, или узел мифа, философии, религии и языка" (2002-г.), "Тюркско-Шумерское мировоззрение и язык" (2005-г.), "Генезис философии музыки" (2015- г.) и в отдельных статьях, изданных в прессе. Вместе с тем, было бы уместным обратить внимание на такую идею известного эпистемолога Бейтсона: "Структуры природы и структура разума отражают друг друга, что природа и разум составляют единство" (10.71). "Неизбежное (обязательное) единство" здесь более верно выражает идентичность отдельных структур (базирующихся на 4 стихии первичных структур) Вселенной и человека, природы и сознания, с этой точки зрения их единство.

А какова связь 4-х стихий, считающихся первоначалами мифологического Сотворения принятых античной философией как первичные основы объектов, с эзотерическими знаниями, в целом, с эзотеризмом? Сначала обратим внимание на одну мысль, выделенную в книге М.С. Белинского "Что такое Талмуд?". Автор пишет: "Талмуд запрещает человеку вдаваться в исследования основных начал мира" (11.164). Рассмотренные выше положения показали, что исторически, можно сказать, все известные мифологические, религиозные и философские учения, течения в качестве первоначал мира приняли 4 стихии. Получается, исследование 4-х стихий, а также модели мира, построенной на 4-х стихиях, ещё с глубокой древности было, запрещено. То есть, философия с самого начала возникла на проблесках эзотерических знаний, открытие которых было запрещено.

Но, если мы, говоря об эзотеризме и его древности, не покажем образцы раскрытия семантической сущности тайных знаний, отдельные пути и методы их дешифровки, то выдвигаемые нами положения, естественно, не покажутся, убедительными и заключения, выдвигаемые об эзотеризме, попросту состояли бы из скопища слов. Сначала обратим внимание на эзотерические элементы, сформированные намного

раньше времени зарождения философии. Они проявляют себя как способ кодирования в основном в языке, мистических изображениях и письменах. В то же время теоретическая основа способа кодирования связана с мифологическими взглядами о Сотворении Мира. Рассмотрим два способа кодирования в эзотерических знаниях.

1. Образцы эзотеризма, связанные с языком и ономастическими терминами.
2. Образцы эзотеризма в закодированных рисунках, встречающихся в наскальных изображениях и археологических материалах.

Людям, в какой-то степени имеющим сведения об эзотеризме, известно, что для сокрытия знаний чаще всего использовали разговорную форму, называемую жаргоном. Такая тайная форма разговора называлась "'птичьим языком". И в формировании ономастических терминов был применён метод скрывания значения внутри слова. Одним из этих способов является произношение или написание слова в перевёрнутом виде.

Намёк на такой способ, соответствующий зеркальному отображению, часто встречается в произведениях таких мыслителей, как А. Хагани, Н. Гянджеви, М. Физули, И. Насими и других, знакомых с сущностью эзотерических знаний. Самый ясный намёк на термины и слова, сформированные обратным написанием, даёт А. Х. Дехлеви в своём стихотворении "Наставление сыну": "Если бумага будет тонка, то читабельны будут сзади (с оборотной стороны) слова ... " (12, 104). Действительно, существуют некоторые термины, значения которых невозможно понять, несмотря на прошествие веков, иногда и тысячелетий. При правильном их прочтении или прочтении с оборотной стороны записанных на тонкую бумагу терминов, их значения с лёгкостью можно понять. К примеру, к таким словам относятся Намму, Зурван, Кокидей, Тухулха, Хуфу, Хуррем и др.

Если каждое из этих слов по совету Дехлеви записать на тонкую бумагу и прочесть с обратной стороны, то любой читатель с лёгкостью может определить наличие здесь слов, дающих значения:

Умман (Океан), Навруз (Новруз - новый день), Йедди Кёк /*Yeddi kök*/ (Семь корней), Ахлу хут /*Axly xyt/* (Ахлу Кут) (бездарный, непонятливый), Уфух (Небосклон, горизонт), Меррух (Марс-Бог войны) (13,31). Другой вариант предполагает перестановку в слове слогов.

Энциклопедия Озгур на турецком языке о языковых играх сообщает, что языковая игра (ее также называют тайным языком) - это система использования языка, доведённого путём изменения до невразумительного вида.

В качестве примера приводится птичий язык и как образец указывается перестановка в слове слогов. Следует отметить и то, что с намёком на эту систему, построенную на методе перестановки слогов, мы встретились в дастане "Китаби Деде Коргут" и воспользовались ею для определения семантики некоторых слов (14.36-38). Здесь внимание направляется на метод использования закодирования слов и терминов под знаком: "Если правильно будет прочитан слог..." В качестве примера слов,

значения которых раскрываются этим способом, можно привести слова Гессаб, Чобан, Элма, Чагбуи др. Так, при чтении второго слога слова Гес-саб справа налево, а первого слога слева направо получается выражение Бас-Гес, обозначающее "Баш кесмек» - отсекать голову. Если второй слог слова Чаг-бу будет прочитан слева направо, а первый слог - справа налево, то полученное (Бу-гач) выражение Бугач ясно выражает семантику слова. Встречаются и случаи, когда жаргонные выражения впоследствии, в качестве оригинальных слов, приобретают в различных языках "гражданские права". Так слово, употребляющееся в азербайджанском языке в виде «Чобан» (ЧО+БАН) в испанском языке стало функционировать в виде (ПАН+ЧО). *Elma* (яблоко) турецкого языка с тем же значением в итальянском языке употребляется в виде МЕ+ЛА. У тайного языка (птичьего языка) есть и другие способы кодирования.

Исследование истории применения особых методов, известных только гамам и жрецам, в формировании языка и особенно ономастических терминов показало, что эта история проявляется в моделировании первичного состояния Вселенной, ведущегося на основании Тюркско - Шумерского мировоззрения о Сотворении мира, относящегося по крайней мере к периоду в пять тысяч лет тому назад. Так, известны факты употребления с III-го тысячелетия до нашей эры кодированного выражения «НАММУ» со значением «УММАН» (океан). (В моделировании Богиня НАММУ, имя которой: произносится как первоначало действительности (всего сущего), называется великой матерью всего сущего и связывается с водой, океаном).

Модель, построенная на 4-х стихиях Сотворения на основе мифологических представлений, требует принятия первичного состояния Вселенной в виде шара или сферы. Древние представления о симметрии шара или окружности привели к формированию веры в симметричность вообще, в целом, всей действительности (макромира) и её отдельных элементов (микромира). Наше исследование установило, что с использованием симметричности человеческого лица или звериной морды либо строения тела живых существ (людей, пчёл, бабочек и т.д.) на наскальных изображениях, в рельефных рисунках были созданы не воспринимаемые обычным взглядом и невразумительные изображения. Здесь чаще всего встречаются факты использования половины человеческого лица и бычьей или волчьей морды. Для дешифровки этих изображений необходимо использованные в этих рисунках половинки (одна сторона) черт лица или тела симметрично дополнить до целого. Тогда истинное значение проясняется. Этим методом, названным нами "Методом зеркального отображения", удалось раскрыть тайну многих наскальных изображений и древних рисунков. Метод, соответствующий древним представлениям о симметричности Вселенной и всего сущего, традиционно используется и в составлении ковровых композиций. Интересно то, что география существования таких изображений очень широка.

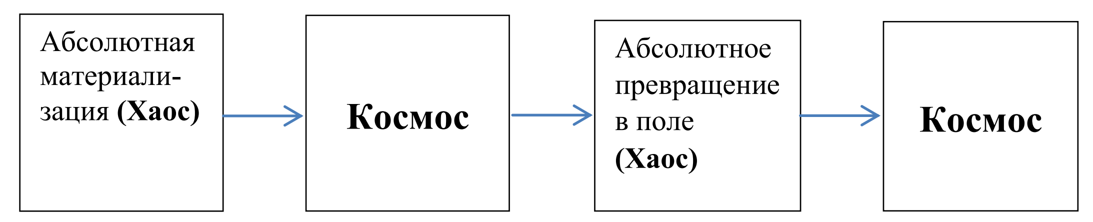
Такие изображения и образцы культуры, закодированные одним и тем же механизмом, чаще всего встречаются на территориях Междуречья, Египта,

Азербайджана, Норвегии и даже на Американском континенте, причем относящихся к периоду еще задолго до открытия его известным путешественником Христофором Колумбом (на территориях современных Мексики и Сальвадора). Таким образом, представления о моделировании Мира с помощью 4-х первоначал открывают дорогу к непонятным до сих пор истокам эзотеризма. Видимо, именно поэтому запрещение исследования основных первоначал нашло своё отражение в самом Талмуде. Но они являются фактами, которые показывают раскрытие кода, связанного с отдельными элементами тайного стиля (слога, письма). Основное эзотерическое знание охватывет более глобальные проблемы. Для того, чтобы понять масштаб этого, приходится снова обращаться к Талмуду. В нём говорится: "Вопреки запретам, "занимаясь таинственным" философ возвышает человека и призывает его к раскрытию сокровенных тайн природы"(11.164). Если первая цитата из Талмуда указывает на то, что попадает под запрет исследования, то вторая цитата называет цель запрета. Продолжая наш анализ, обратим внимание на некоторые существующие здесь нюансы. Если дифференцировать Воду, Небо, Воздух и Свет, занимающие основное место в пантеоне Шумерских богов и принятые как первые субстанции в Сотворении Мира по их самым общим признакам, то можно увидеть, что их характеризует наличие или отсутствие свойства быть предметным (телесным, физическим) объектом. Первый этап создания в Шумерской модели Сотворения охватывает объединение и совокупление предметного элемента Вода (или Земля) и беспредметного Неба. На следующем этапе возникают ещё два объекта, входящие в состав 4-х стихий. Это предметный Воздух и беспредметный Свет. И в мифологических текстах, и в первичных религиозно-философских взглядах имеются идеи о возможности перехода этих стихий друг в друга. В мифологических текстах, к примеру, говорится: "Воды создали огонь". По мнению же Эмпедокла, считающего целиком 4 стихии началом Сотворения "эти элементы всегда сохраняются и не возникают, но в большем или меньшем количестве объединяются в одно целое или вдруг распадаются на множество" (15, 185). Если обобщив эти представления о преобразованиях четырёх элементов и их существовании с точки зрения телесных и бестелесных форм, упростить их, то мы должны принять то, что цикл Сотворения и Уничтожения вечно продолжается путём перехода вечноживущих элементов из телесной сущности в бестелесную сущность и, наоборот, из бестелесной сущности в телесную сущность. Действительность в сушествующем положении Вселенной состоит из совокупности телесных и бестелесных существ (объектов). В современном научном подходе это означает неразрывное и относительно изменчивое динамическое существование массы и энергии (поля). В сущности, мифологическое начало, приводящее к принятию того, что вся действительность в целом состоит из телесной (массовой) и бестелесной (энергетической, полевой) формы, также приводит и к результатом, совпадаюшим с современной теорией относительности. Так, теория относительности А. Эйнштейна определила зависимость между массой (телесной, материальной сущностью) и энергией (бестелесной сущностью -

полем),выражаемую формулой E=мс2, и одним из важных результатов, вытекающих из этого, является то, что с теоретической точки зрения возможно преобразование всей массы в энергию, а энергии в массу.

Последовательность и мифологических, и религиозно-философских, и современных научных представлений о Сотворении с точки зрения преобразования вещества и энергии не противоречит друг другу. Итак:

1. В мифологической модели Сотворения начало обязательно принимается с точки материализации. Это положение характеризуется тем, что это состояние с присущими чертами абсолютного холода, абсолютной темноты, абсолютной неподвижности, называемое Хаосом, является исходной точкой, стартовым состоянием Сотворения Вселенной. Если объединить современные научные положения о Сотворении Вселенной в результате Большого Взрыва с мифологическими представлениями, то динамика существования Вселенной в самом общем виде должна происходить по следующей схеме:




Такая система чередования в определённой последовательности причины и результата фактически приводит к утверждению идеи даосизма о "Пульсирующей Вселенной". То есть, цикл Сотворения и Уничтожения Вселенной между двумя Хаосами и двумя моментами кризиса напоминает вечно повторяющееся биение сердца. Такая система, движущая сила которой находится внутри неё, по причине безмерного размера пространства воздействия, безграничности и ограниченности скорости воздействия ведёт себя, как обладающая дуалистическим характером, то есть и как закрытая, и как открытая система одновременно. Всё это, в свою очередь, требует принятия механизма бесконечно повторяющегося с огромными интервалами Сотворения и Уничтожения в качестве образца "вечного двигателя - Perpetium mobile". Это, в сущности, является проявлением понятия самоорганизации Вселенной, действительности. Такое развитие, идущее во Вселенной, превращает эти процессы в предмет самой современной философии - Синергетики. К примеру, доктор наук по философии Таира Аллахъярова в своих исследованиях по Синергетической онтологии подчёркивает: "В 70-х годах XX-го века в теории Великого Взрыва к "расширяющейся" добавилась и теория "инфлюционной" Вселенной, "Пульсирующей" Вселенной". Она после этого добавляет: "Новые представления о Хаосе добавили в новую теорию развития уровни системности, динамизма и самоорганизации"(15, 174-175).

С теоретической точки зрения, как абсолютные крайние состояния Вселенной случаи обязательной материализации и обязательного перехода в состояние поля должны быть восприняты и как начало, и как конец.

Несмотря на то, что и с мифологической, и с научной точки зрения на отправную точку Сотворения с состояния обязательной материализации обращено больше внимания, исследования и комментарии велись в этом направлении, другое состояние Сотворения, состояние абсолютного поля (абсолютной энергии) не было выделено и привлечено к исследованию. Фактически, если в обоих абсолютных крайних состояниях время стоит, то оба эти состояния равноправны для начала. То есть, начало времени может исчисляться и с состояния абсолютного поля. Такое положение означает создание материального мира (Космоса) из абсолютной энергии. Видимо, крайнее полевое состояние Хаоса потому не привлекалось к исследованию в течение тысяч лет, что вне подхода к нему с точки зрения теории относительности А. Эйнштейна невозможно определить его характерные особенности. Таким образом, и в состоянии Хаоса, соответствующего неподвижному положению, абсолютной материализации, и в состоянии наивысшей скорости движения, в положении перехода в полевое состояние, время должно стоять. А это означает то, что у Времени не одно, как было принято до сих пор, а два начала. Поскольку процесс Сотворения, как начало, может синхронно считаться и началом времени, то переход в состояние поля также может выполнять функцию начала Сотворения. Иначе говоря, абсолютное поле, абсолютная энергия обладает качеством, сущностью, способной стать причиной, выполняющей функцию создателя.

То есть Сотворение может взять своё начало с энергии, или поля, являющегося абсолютной сущностью, независимо от того, как называть его: духом, логосом или идеей.

Отсюда выявляются источники сохраняемой тайно идеи идеалистических и монотеистических религиозных взглядов. То есть, абсолютная идея, абсолютное поле является создателем Вселенной, Космоса, материального мира. В силу того, что всё это в той или иной степени нашло своё отражение в различных мифологических, религиозных и философских взглядах, в контексте вышеперечисленных условий сущность таких подходов с лёгкостью понимается. Например, становится ясно, что Тюркско-Шумерская модель Сотворения, возникшая намного раньше монотеистических религий, подарила и религиозным, и идеалистическим философским течениям бестелесное состояние материи - поле как "начало". Такой подход даёт возможность с лёгкостью понять теистическую идею о существовании Бога и о Сотворении им Мира из ничего. Кроме того, с лёгкостью осознается, что Бог, являющийся Высшим сознанием (Логосом), приравниваемым к бестелесному полю, абсолютной сущностью, является создателем телесной материи, или материальности. Истинный корень объективного идеализма, и религиозного монотеизма кроется здесь.

Тезис считающегося основоположником идеализма Платона "материальный мир является попросту отражением мира идей" в сущности связан с определяющей ролью фазы абсолютного поля действительности её первенством по сравнению с материальной фазой.

Но сущность понятия чистых идей Платона невозможно понять, не зная эзотерической реальности, связанной с фазой абсолютного поля Сотворения. Видимо, и Аристотель, критиковавший своего учителя за "чистые идеи", каким бы он ни был великим гением, не смог уловить закулисную сущность обёрнутой в кулисы реальности. В Тюркско-Шумерских мифологических представлениях Вселенная (макрокосмос) рассматривалась как живая сущность, а человек (микрокосмос) как подобие, малый образ, или отражение, рисунок вселенной. То есть, как Вселенная была создана из 4-х стихий, так и первый человек – пророк Адам был сотворен из тех стихий (9.27). Эта идея занимает ведущее место в эзотерическом учении суфизма, обозначаемого символами. Так великий суфий Азиз ад-Дин ибн Мухаммед Насафи называет Мир "большим человеком", а человека "маленьким миром", "маленьким человеком" и так поясняет свою мысль: "После того как ты узнал значение слова Мир", знай, что ты маленький человек, малый мир. Вес Мир же называется "большим человеком" и "большим миром". Дервиш, ты малый мир, весь мир же, большой мир. И ты являешься списком и знаком обоих миров" (17).

Суфийская идея познания Бога может с лёгкостью пониматься лишь тогда, когда 4 стихии, считающиеся началом (основой) и Вселенной, и человека будут сгруппированы так, как мы предложили ранее, то есть как материальные и нематериальные, или материальное и полевое (дух). Слияние с Богом (Абсолютным полем) в суфийской практике означает вхождение путём многочисленных молитв и упражнений в такое состояние транса, когда в этом состоянии тело не ощущается, по суфийскому выражению, "между Богом (Абсолютным полем) и человеческой душой тело вымывается (стирается)». В таком состоянии речь может идти о совокуплении, объединении, слиянии «бестелесного» духовного состояния человека с Богом. В противном случае объединение, слияние материального тела с Богом невозможно и слияние Бога с телесным существом ведёт к еретическому (богохульскому) результату.

Перипатетическая философия (или Ликей), отождествляющая телесную и бестелесную Вселенную (весь Космос) с Богом, с этой точки зрения отличается от пантеизма, не соответствует эзотеризму представлений. Аристотель, создавший перипатетическую школу, по этой причине не принимает "абсолютные идеи" Платона и как начало берёт промежуточное состояние, в каком пребывает Вселенная в совокупности своих материальных и нематериальных форм. Это положение проявляется и в восточном перипатетизме. Следующие мысли Азиз ад-Дина ибн Мухаммеда Насафи позволяют с лёгкостью осознать это различие: "Знай – то, что есть в большом мире, существует и в малом мире. Познай себя, дойди до всего явного и тайного, чтобы дойти до начала и конца большого мира" (17).

В большом мире и в малом мире (во Вселенной и в Человеке) явными являются 4 стихии. И у них, ни одного тайного. И Вселенная и человек являются аналогичными действительностями, каждая из которых состоит из совокупности материальной и полевой формы 4-ч стихий. Но полностью полевое, энергетическое состояние Вселенной, всей действительности единственно, и это высшее существо, не имеющее аналога, является самим высшим Творцом. И началом и концом "большого мира" является он. Это разумеет и связь начала и конца человека с духом, с бестелесным существом. Тайным, в сущности, является это. Человеческое сознание пытается по натуре своей познать природу, окружающий мир и всю действительность путём сравнения: большой - маленький, тяжёлый - легкий, горячий - холодный, высокий - низкий, светлый - тёмный и т.д. Этот принцип придерживается и в морально-нравственных ценностях. Все элементы действительности, можно сказать, осознаются при помощи такого принципа сравнения. Кроме Бога, Высшего духа, Абсолюта. Сравнение дуальных свойств непригодно для познания Абсолюта, потому что у идеального Абсолюта нет ничего для сравнения. Способом же познания Абсолюта (Бога, Высшего, Духа), приближением к нему мистицизм, теософия считает усовершенствование человека. Достижение же нравственного совершенства означает получение идеальным человеком качеств Бога, Абсолюта, осознание его всей своей душой. Итоговый результат этих мыслей состоит в том что, только совершенный человек может осознать Абсолют (по определению суфизма, обязательную сущность) Совершенным же человеком (возможной сущностью) является тот человек, который может осознать себя. В упрощённой форме этот тезис в значении "Если познаешь себя, то познаешь Абсолют, если познаешь Абсолют, то познаешь себя" приводит к взаимозависимой лабиринтоподобной закрытой системе. Вытекающий отсюда итог состоит в том, что путь, ведущий к познанию Абсолюта, к самопознанию человека, беспределен, бесконечен и предполагает только вечного приближения к идеалу.

Мы уже говорили о том факте, что Зеркальная симметрия, как средство дешифровки в эзотерической системе, ведёт себя как основной способ кодирования в мифологической системе. Известно и то, что мотив зеркала является важным элементом в суфийских взглядах. По Ибн Араби, Человек (возможная сущность) является зеркалом Бога (насущной сущности). Бог же, в свою очередь, считается зеркалом человека (18). Интересно то, что и факты, относящиеся к самым современным научным результатам о строении Вселенной, подтверждают, что противоположные полюса в действительности проявляют себя как зеркальные копии. Профессор Тим Тарп (США), комментирующий испытания, проведённые в Адронном Коллайдере, отмечает: “С давних пор считалось, что антиматерия является точным отражением материи и мы, наконец, получили доказательство, подтверждающее это “(19).

В общем, сравнение принципов эзотеризма с современными научными результатами требует пересмотра фундаментальных проблем, основательных категорий

и принципов. А это всё является факторами, способными ещё более расширить горизонты философского познания.

Научное значение работы: Впервые мифологические основы религиозного и философского эзотеризма о Сотворении исследованы на основе Тюркско-Шумерских представлений. Выявляется, что истоком, исторически формирующим эзотерические системы и знания, являются древние представления о Сотворении. Раскрываются методики и механизмы дешифровки тайных закодированных знаний. Приводятся иллюстрированные примеры декодированных слов и фраз, ономастических терминов, наскальных рисунков, древних картин и т.д.

Прикладное (практическое) значение работы. Статья отличается новизной научных взглядов, касающихся фундаментальных проблем философии. Например, представляются положения о двух состояниях Хаоса, об остановке Времени и двух его началах, ставится необходимость нового просмотра некоторых моментов, укоренившихся вообще в философии, и в истории общественной мысли и взглядов, а также устранения традиционной ошибочности ряда проблем эзотерической системы.

***Список использованной литературы***


1. *Altunay Erhan, Ezoterizm nədir? (www/hermetics/orq/Ezoterizm%20 Nedir/html).*
2. *Abdullayeva Mətanət “Ezoterik əsərlərin fəlsəfi mahiyyəti” BDU-nun xəbərləri. 2014, N- 1, səh. 66.*
3. *Həsənov Hikmət ”Yadplanetlilərin övladları”... Publika.az/projects/gizli tarix/5106.html*
4. *Əliyev Razim, “Türk-Şumer dünyagörüşü və dil”. Bakı, “Ziya-Nurlan”, 2005, 166 səh.*
5. *Мир философии, I часть, Издательство Политической Литературы, Москва, 1991, 672 стр.*
6. *Играр Алиев, “Очерки истории Атрапатены”. Азернешр, Баку, 1989.160стр.*
7. *Varlıq kitabı, I-II fəsl.*
8. *Qurani Kərim, Ənam surəsi 101-ci ayə, səh. 157, 786 səh. Mehdiyev Ağabala, Cəfərli Dürdanənin tərcüməsində (Azərbaycan Respublikasının Dini Qurumlar İş Üzrə Dövlət Komitəsi, DK-340d saylı, 28 iyun 2005-ci il tarixli razılıq məktubu ilə çap olunmuşdur.)*
9. *Əliyev Razim, “Musiqi fəlsəfəsinin genezisi”. Bakı, Ziya NPM, 2015, 96 s.*
10. *Капра Фритьоф, Уроки Мудрости, Москва 1996. 318 стр.*
11. *Парнов Еремей.“Трон Люцифера, Критические очерки магии и оккультизма”- Издательство политической литературы, Москва, 1985, 412 с.*
12. *Dəhləvi Ə.X., Seçilmiş lirik şerlər. Bakı, Gənclik, 1976.*
13. *Əliyev Razim, “Güzgü konsepsiyası” mədəni tarixi irsimizin gizli məqamlarının açılmasında vasitə kimi”. “Dədə Qorqud” elmi ədəbi toplusu, 4-cü nömrə, 2014-cü il, səh.37., 140 səh.*
14. *Əliyev Razim, “Oğuz dünyanı dərketmənin açarıdır”. Bakı,”Elm” 2000. 76.*

15. *Allahyarova Tahirə, "Sinergetika I. Sinergetik Ontologiya", Bakı, "Elm", 2005, 376 səh.*
16. *Bağırov Zaur "Fəlsəfə sxemlərdə" Bakı, "Elm" 2009, 208 səh.*
17. *Əziz Əd-din ibn Məhəmməd Nəsəfi, "Zübadədət əl Hakayiq" traktatı.*
18. *Əliyev Razim, "Ayna motivi Şumer fəlsəfəsindən İbn Ərəbi sufizminədək". Problems of oriental Philosophy, (JOPH)27.01.2016.*
19. *(Not secure/orientalpilosophu.ocq/paqe/2/*
20. *https://hi-news/ru/research-development/fiziki-dokazali-chto-antimateriya-yavlyaetsya-zerkalnoy-kopiey-obuchnoy-materii/html*

***А К Б А Р   Ф А Р Я Р****

# ОТНОШЕНИЕ ЗАПАД – ВОСТОК В НОВОМ КОНТЕКСТЕ
***(к анализу концепции «Культурной экспансии»).***

***Ключевые слова:*** *Запад, технологческое развтие, исламский регион, культурно-духовная отсталость.*

***Keywords:*** *West, technological development, Islamic region, cultural and spiritual backwardness.*

Эволюция в общественном понимании означает расцвет всех талантов и продуманное движение вперёд к независимому обществу, для обеспечения развития науки относительными и реальными возможностями. То есть, проблемы пищи, воды, места обитания, одежды, здравоохранения с одной стороны, и бедности, безграмотности, неравенства, несправедливости и тому подобное, с другой стороны, не должны нарушать жизненного спокойствия и общественных взаимосвязей людей. Ясно, что всё это невозможно решить только лишь посредством технологического развития. При помощи технологий можно решить вопросы продовольствия, здравоохранения, жилищные и прочие подобные проблемы. Однако только лишь с их помощью и, исключительно, при поддержке военной силы, спутников и промышленности невозможно решить проблему справедливости, человеческого достоинства и свободы. Конечно, промышленость и технология являются факторами развития и активности общества. Однако не всякое политико-экономическое развитие может являтся залогом общественной эволюции. Здесь, основным и значительным фактором является не содержание политического развития, а вектор его направленности.

Почему наш мир такой запутанный и непостоянный? Почему сегодня, когда человечество достигло самого высокого уровня развития науки и технологий, самых эфективных средств, оно лишено справедливости и свободы? Почему весь мир превратился в поле коварства, братоубийственной войны и опасности? Почему лидеры мировых цивилизаций с упорством и настойчивостью стараются углубить и сохранить бедность и несправедливость в мире? Почему мировой балланс нарушен, почему многие страны мира ввергаются одна за другой в хаос и разрушение? И наконец, что же это, за культурная экспансия, тревожная информация о которой циркулирует в средствах массовой информации наших стран?

---

* Сотрудник кафедры философии. Учитель Свободного исламского университета, Исламская Республика Иран

Ответы на все эти вопросы следует искать в экспансивном характере индустриально развитого Запада. Одновременно с промышленной революцией между странами Запада и другими странами мира возникли значительные различия. Эти различия на различных этапах промышленной революции открыто проявили себя в форме открытой оппозиции. Таким образом, новое движение поменяло форму промышленных интересов Запада в отношении других стран (позже, эти страны получили название стран третьего мира) и своё направление. В связи с большими потребностями Запада в сырье, его политика, в основном, вот уже на протяжении трёх веков, поэтапно, протекает в ключе захвата, грабежа и мародёрства. Отличия здесь, только в том, что суть этого захвата, в результате мировоззренческой эволюции неукротимого Запада, менялась на протяжении трёх этапов, протекая, поначалу, в форме экономического захвата, затем военно-политического захвата и, наконец, в форме усовершенствовано-изощренного культурного захвата, протекающего в наш век.

В этом смысле, со времён Ренессанса на Западе стали появляться новые промышленные общества агрессивного характера. Три последовательных этапа – захвата, грабежа и мародёрства, в процессе создания этих "новых" обществ отражают день позавчерашний, вчерашний и нынешний истории западного мира.

Все критерии «прав человека» индустриализированного Запада, со дня своего возникновения произошли от технологий и культуры, в основе которой находится анти-духовная платформа*. Ненасытность, борьба за интересы и удовольствия открыто составляют основу этой культуры, которая под вывеской гуманизма и индивидуализма внедрилась в умы и сознание людей. Таким образом, сформировались бездуховные, жадные, потребительские и гедонистические общества, обладающие таким сильным оружием как технологии. Управляются же, они такими сущностно присущими им свойствами, как агрессия, захват и эксплуатация.

Понятие «культура» в сфере социологии является синонимом духовного наследия. В общем понятии оно охватывает понятия ценностей, верований, убеждений, сознаний, традиций, обычаев, искусств, а в частности – общественное проявление каждого общества. Одним словом, культура является показателем меры человека, также, в свою очередь, она формируется в соответствии с этапом исторического развития. Так, каким же образом, появившаяся в результате Возрождения культура Запада, определяет критерии образа жизни и стандарты, а если сказать точнее, векторы общественного развития индустриальных западных обществ. Показателем и утвержающим фактором этой культуры являются агрессия и захват. Здесь, мы не намерены отрицать все ценности и результаты эпохи Возрождения. Потому что,

---

* Ред.: Этот радикально-обобщённый подход противопоставляет Запад и Восток друг другу.

неверно утверждать, что люди с новым мышлением того времени и их потомки диктовали такой вектор и направление развития для своих обществ.

Однако нельзя забывать также и того, что, в целом, вместо того, чтобы уравновесить, выправить и урегулировать достижения средневековых культур, они, сознательно или несознательно, подобно затянувшемуся лету, избрали такую скорость движения, благодаря чему лишили свои культуры духовности. Промышленно-индустриальные общества едят, именно, с такого «стола» культуры.

Таким образом, хотя Запад и достиг необычайных высот в сфере промышленности и технологий, он не сумел развиться с точки зрения духовности и человеческой личности. Самое ужасное, что в силу собственных агрессивно-захватнических особенностей они явились причиной отставания в сфере духовного развития человечества. По этой причине, в этом обществе существует большая разница между техническим развитием и духовной эволюцией.

Как отмечалось, подобная ситуация определяется специальными культурными звеньями. И ещё потому, что промышленный Запад (капиталистические и социалистические системы, в целом), по причине культуры, лишённой духовности и нравственности, несмотря на высокое развитие промышленности, и как результат, политико-экономическую и военную мощь, не сумел достичь общественной эволюции. Помимо этого, по причине собственной захватническо-агрессивной сущности, Запад нарушил баланс и «неразвитых» стран и нанёс ущерб естественному направлению развития и эволюции их обществ. Основные модели развития в научных сферах стран третьего мира являются пассивным подтверждением этого несоответствия.

Завоевание промышленно развитым Западом и других общественных структур в мире происходило в различных формах, и эта ситуация имеет место быть и сегодня, и подобная политика проводится и в наши дни. Сегодня, наш мир открыто разделён на «бедный» и «богатый» и, на неравный, в той же степени, – «Юг» и «Север». По одну сторону этой парадигмы находится «роботизированный человек» Запада, а по другую – традиционный «человек Востока». Этот роботизированный человек, под лицемерно-ложной маской «обновленчества» помышляет о мировом господстве. В своей истории этот человек Запада приходится сыном вчерашнему «человеку политическому» и внуком, предшествующему «человеку экономическому».

Три неуспешных поколения

Предок «человека экономического» жил во времена Адамов Смитов и Рикардо и считали, что «выигрывает тот, у кого на руках больше козырей». Поэтому, он жадно атаковал страны в борьбе за капитал и земли. В своей агрессии и эксплуатации он прибегал к различным видам вероломства и хитрости. Немного спустя, его век закончился, и он передал свои захватнические позиции по наследству «человеку политическому», которого воспитал такой мыслитель как Макиавелли. Он был очарован Ницше и влюблён в Гегеля. Его мировоззрение, в сравнении с предком, несколько сместило акцент. Вместо денег и торговли он стал одержим политической

силой. Девиз «выигрывает тот, у кого на руках больше козырей» стал его политическим кредо. Этот человек, вдохновлённый завоёвывать мир силой, жил в эпоху Наполеона, Муссолини, Гитлера, Сталина и Черчиля. Наконец, он вооружился новой силой эксплуататарского вероломства, для новой волны агрессии и грабежа…

Нынешний «человек коммуникационный» является потомком таких отцов-захватчиков, которые сегодня «восседают» на троне науки и технологий. И наивно думать, что он не является человеком «экономическим» или же «политическим». Наоборот, он – человек, в высшей степени и «политический» и «экономический». Его отличие от предшественников лишь в том, что он определяет свою политику и экономику не на основе денег и силы, а на основе коммуникаций и информации. В противовес своим предкам, он принимает решения с помощью обработки информации и сведений не собственного мозга, а информационных и коммуниктивных технологий. Именно в силу этих причин, его вычислительные машины и спутники один за другим распространяются во вселенной. Как его охотничие псы, вынюхивая и выслеживая, они занимаются сбором информации и завязыванием контактов.

Здесь кроется ещё один секрет о том, как же Запад, настолько связанный и поглоченный деньгами и ресурсами, расходует миллиарды долларов на основание информационных центров, запуск спутников в космос? Было бы, так же, наивно думать, что это происходит из простого любопытства и материального достатка…

Спрашивали ли мы, до сегодняшнего дня, себя о том, почему Запад так ревностно и придирчиво относится к продолжению наложенных на нас экономических эмбарго? Почему не разрешает засеять на наших полях и зёрнышка пшеницы? Не даёт ни одному больному иранцу проглотить и капли из своих лекарственных средств? И, с другой стороны, почему расходует миллиарды долларов на то, чтобы управлять своими космическими спутниками, транслирующими на территорию нашей страны западные шоу-передачи и кинофильмы?

Причины подобной «щедрости» нужно искать в недрах провалившегося плана по новому мироустройству. Сегодня культурный натиск Запада дотиг пика своего предела. Запад-завоеватель более не удовлетворяется временными локальными захватами. Теперь он хочет захватить и «проглотить» весь мир. Поэтому, для него важно классифицировать и распространить всю информацию, соответствующую его пожеланиям и интересам на весь мир, от севера на юг. Так, страны третьего мира, находящиеся в южной части этого двухполюсного мира не должны превратиться в односторонних слушателей, котрым внушается эта информация и «мессейджи»-посылы, чтобы идея «мировой деревни» Мак Лохана не воплотилась полностью в жизнь, а западный человек не превратился в «сельского старосту» этой деревни.

Таким образом, «переваривание» других культур в грязном желудке Запада, растворение Западом-агрессором всего культурного наследия человечества очень важно для установления нового миропорядка. А это уже, является философией реализации того самого культурного захвата.

Почему культурный захват?

Спутники и, в целом, глобальная связь имеют две основные цели:

Во-первых, экономический захват потребительского рынка и ведение коммерческо-торговой пропаганды для воспитания сообщества людей-потребителей. Ещё важнее, путём собственной политической агитации пропагандировать свои ценности и мировоззрение, меняя убеждения людей приспособить их к потребительским интересам и целям Запада.

Однако основная проблема состоит в том, односторонние «мессейджи» севера, адресованные югу, должны вынужденно отфильтровываться различными и отличающимися друг от друга культурами юга. Это же, в свою очередь, является основным и самым значительным препятствием для Запада…

Для различных членов обществ стран третьего мира культура образа жизни и мыслей является определяющей культурой. Свойство культуры приспосабливаться также подтверждает это.

Понятие одного народа, одной нации, одного рода и, наконец, одной стабильной общественной системы не подразумевает принудительного собрания их членов в пределах одной географической территории. Эти люди связаны между собой некими культурными узами и, в целом, объединившись, пришли к некой общности. Единственным фактором, обеспечивающим это единство, является их культура. Культура же эта сформировалась на основе относящихся к ним верований, ценностей, языка, традиций и обычаев, а также общих и относительно общих мировоззренческих ценностей. Конечно же, здесь следует отметить, что самый устойчивый и долговечный объединяющий фактор относится к культурам с выраженной религиозной окраской. По этой причине, нетрудно понять чрезмерную чувствительность тех, кто мечтает об установлении нового мирового порядка к представителям всех видов религиозного фундаментализма.

Культурные связи являются единственным буфером между источником и целью. Поэтому, лишь ослабив культуру и уничтожив её, властители информаций могут достичь желаемых целей. Посредством этого они смогут, предоставив информацию в нужную точку, суметь позаботиться о сохранности предусмотренного ею воздействия.

Масштабы и глубина трагедии не в том, что эти культурные агрессоры пытаются ослабить основные свойства и особенности культур, а в том, что они, возможно, абсолютно хотят их уничтожить. И, основной мишенью агрессоров являются не подлинные культуры, превраившиеся в препятствие на их пути, а человеческий капитал и естественные ресурсы стран – носителей этих культур.

Если какая-либо страна, несмотря на все экономические блокады и проистекающие от неё общественно-политические проблемы, вынесла все труности и не опустилась на колени перед лицом насаждаемых отношений по типу «хозяин-подчинённый», это указывает на глубину, основательность и силу её общественного наследия. К примеру, захватнический Запад, в процессе претворения в жизнь своих

завоевательских намерений, осознал, что исламский Иран является самым большим препятствием на пути его интересов и целей. Здесь, вспоминается мысль одного из мудрых мастеров слова: «Когда всё коварство врага исчерпает себя, он протянет руку дружбы. И тогда, дружественным путём он сделает всё то, чего не смог осуществить доселе ни один враг».

Что делать?

«Железо сгинается под гнётом железа, также как враг устраняется посредством выстрела».

Общий и ясный ответ состоит в том, что общественные проблемы имеют пути общественных решений. Культурные же проблемы, должны быть урегулированы путём культурных рекомендаций и правил. Одним словом, культурный захват можно предотвратить лишь путём культурной революции.

В случае если общественная революция не превращается в культурную революцию, то она не способна приобщиться к реальной жизни. Было бы наивным ожидать, что революция, произошедшая лишь в результате массового восстания, свергнувшего правительство и назначившего на его место новых людей, приведёт к раддикальным изменениям. Она является всего лишь первым начальным шагом к действительно основательной революции, то есть к серьёзным культурным преобразованиям. Так как, истинная, реальная идентичность каждого общества отражена в его культуре.

В целом, невозможно достичь подлинных изменений в одном человеке, изменив в нём лишь причёску, его обычный пищевой рацион, стиль одежды, место проживания и работы. Измениться должна его истиная сущность. Изменения должны затронуть его мировоззрение, верования, поведенческие основы и личность. Общественная революция, в полном смысле слова, не означает ничего, кроме общественных изменений. Символ же её, абсолютно точно, заключён в эволюционирующей культуре какого-либо революционного общества.

Истина состоит в том, что мы не получили ожидаемых достижений в сфере культурной революции. Конечно, оценка данной сферы сма по себе является темой отдельного исследования. Однако, окинув проблему общим взглядом, можно понять, что всей нашей взволнованности и беспокойства перед лицом культурного захвата Запада, а также всех мер, принятых нами в связи с данной проблемой, недостаточно.

На сегодня, мы являемся свидетелями расширяющейся культурной атаки Запада. Спутники являются всего лишь одним из новых орудий этой атаки. Радио, цифровые звуко и видео носители, книги, печатные издания, фильмы, и ещё более эффективные в этом деле, пропагандисты, активисты, носители западной культуры являются двигателями этой развёрнутой и всесторонней атаки.

Интересно, можно ли предотвратить эту атаку, опираясь на технические меры и технологии? Существует ли для нас такая возможность, вообще? Можно ли, используя силовые структуры и органы безопасности, пописав различные распоряжения, приняв

новые законы, одержать победу в борьбе против этого захвата? Интересно, можно ли достичь положительных результатов путём наложения ограничений и угроз? Или же, возможно ли решить эту проблему путём наставлений, увещеваний?

Нужно открыто признать, что ответ на все эти вопросы является отрицательным. В медицине есть такое мнение, что факторы, несущие болезнь будут существовать всегда. Несмотря на все меры, предпринимаемые на протяжении долгих десятилетий для ликвидации малярийных комаров, они всё ещё существуют. Несмотря на все инициативы, в мире всё ещё продолжают жить туберкулёзная, кишечная палочка…

В целом, можно сказать, что поколения любого вируса или микроба не будут уничтожены полностью. Будто бы, все производные от них болзни являются неотъемлемой частью бытия. Поэтому, мысль о том, чтобы уничтожить корни всех патологических микробов в мире, не имеет смысла. Борьба с ними может заключаться в ограничивании факторов их распространения и влияния, повышении человеческого имуннитета посредством вакцинаций, тем самым снижая степень ущерба, наносимого этими болезнями.

Если к проблеме отнстись с позиций медицины и лекарственных воздействий, и захотеть распланировать стратегию по предотвращению культурного захвата, то необходимо ограничить пути проникновения и влияния культурного врага, использовать ряд культурных «вакцин», для повышения сопротивляемости народа, и тем самым, достигнуть результата нанесения меньшего ущерба. Это один из эффективных факторов, которые можно использовать в культурной войне.

Задача ограничения влияния культурной агресии и исследование путей её предотвращения должна быть поручена политическим и общественным деятелям. Так как, исследование и претворение в жизнь этих методов относится к системе безопасности страны. Однако при решении культурно-общественных проблем существует два других пути, и на эти факторы мы обратим внимание во второй части нашей статьи.

### *Список использованной литературы*

*1.Smit, Antoni. “İnformasiya geopolitikası”. Firudun Şirvaninin tərcüməsi, Suruş nəşriyyatı 1985.*

*2. Tafler, Alvin. “Üçüncü dalğa”. tərcümə edəni Şəhindoxt Xarəzmi. Nəşri No nəşriyyatı 1983.*

*3. Todaro, Maykel – “Üçüncü dünya ölkələrində iqtisadi inkişaf” (birinci cild)- tərcümə edəni Dr. Qulaməli Fərcadi - Budcə və Planlaşdırma Nazirliyi – 1985.*

*4.Tehranian, Məcid. “İranın milli inkişafında mətbuatın dəstəyi”. İran İnformasiya və İnkişaf Elmləri Tədqiqat Mərkəzi 1975.*

*5. Tehranian, Məcid. “İnkişaf təfəkkürü”. İran İnformasiya və İnkişaf Elmləri Tədqiqat Mərkəzi 1976.*

6. *Dehxuda, Əliəkbər. "Əmsal və Həkəm". Birinci cild (altıncı çap). Əmir Kəbir nəşriyyatı 1984.*

7. *Təbatəbai, Əllamə Seyid Məhəmməd Hüseyn. "Təfsirülmizan" [20 cildlik (4-cü cild)] tərcümə edəni ustad Məhəmməd Rza Salehi Kermani. Əllamə Təbatəbai Elm və Düşüncə Fondu 1984.*

8. *Fəryar, Əkbər. "Kommunikasiya sosiologiyasının əsasları" (dərslik). Təbriz Universiteti, Humanitar Elmlər və Ədəbiyyat İnstitutu 1984.*

9. *Fəryar, Əkbər. "Sənaye sosiologiyasına giriş" (dərslik). Təbriz Universiteti Humanitar Elmlər və Ədəbiyyat İnstitutu 1987.*